جلد ۷۴ — ماہ محرم الحرام ۱۳۷۴ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۵۴ء — عدد ۳

مضامین

شذرات

شعبۂ تعلیم نے نئے تعلیمی سال سے پرائمری اسکولون مین چند شرائط کے ساتھ اردو کی تعلیم کا انتظام کر دیا تھا، اور اس کی نگرانی کے لئے ایک خاص انسپکٹر بھی مقرر کر دیا تھا، اور ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ کے نصاب مین لازمی اور اختیاری مضامین کی ترتیب و تقسیم اس طرح رکھی تھی کہ کسی اہم مضمون کو چھوڑے بغیر آسانی کے ساتھ اردو لی جا سکتی تھی، اس سے یہ حسن ظن پیدا ہو چلا تھا کہ اردو کے ساتھ گورنمنٹ کا رویہ بدل چلا ہے، اور اردو کے تمام حامی اس کے شکر گذار ہوئے تھے، مگر ابھی یہ مسرت پوری نہ ہونے پائی تھی کہ جو نیر ہائی اسکول کے نصاب مین جو حال ہی مین شائع ہوا ہے، ساری امیدون پر پانی پھیر دیا گیا، اس مین اردو کو انگریزی کے ساتھ اس طرح ٹکرایا گیا ہے کہ دونون کو ایک ساتھ نہین لیا جا سکتا، اور انگریزی کی اہمیت کی وجہ سے ہر طالب علم اس کو لینے پر مجبور ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اردو خود بخود تعلیم سے خارج ہو جائیگی،

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اردو کے بارہ مین اب بھی گورنمنٹ کی نیت صاف نہین ہے اور وہ چاہتی ہے کہ اردو ختم بھی ہو جائے، اور اس پر اردو کشی کا الزام بھی نہ آنے پائے، مگر ان تدبیرون سے وہ اس الزام سے دامن نہین بچا سکتی، اگر وہ حقیقۃً اردو کی تعلیم چاہتی ہے تو ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ کے نصاب کی طرح جو نیر ہائی اسکول کے نصاب مین بھی اس کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ کسی اہم مضمون کو چھوڑے بغیر اردو لی جا سکے، موجودہ شکل مین تو ہائی اسکول اور انٹرمیڈیٹ کے نصاب مین بھی اردو کی گنجایش سے فائدہ نہین اٹھایا جا سکتا، اس لئے کہ جو طالب علم چھٹے، ساتوین اور آٹھوین مین اردو سے ناواقف رہے گا وہ ہائی اسکول اور اس کے بعد انٹرمیڈیٹ مین کس طرح اردو کی تعلیم حاصل کر سکے گا، موجودہ

نصاب کا مقصد اس کے سوا کچھ نہین ہے کہ کہنے کے لئے تو اردو کی تعلیم کی گنجایش رکھی گئی ہے، مگر ایسی شکل پیدا کر دی گئی ہے کہ خود طالب علم اردو چھوڑنے پر مجبور ہو جائے، اگر گورنمنٹ کی نیت صاف ہے اور وہ اردو کی تعلیم مین رکاوٹ پیدا کرنا نہین چاہتی تو اس کی صورت صرف یہ ہے کہ جو نیر ہائی اسکول کے نصاب مین ایک کے بجائے دو اختیاری مضامین کر دیئے جائین اس طرح بغیر کسی زحمت اور نقصان کے اردو کی تعلیم کی گنجایش پیدا ہو جائے گی،

ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد، اردو ہندی کا مشترک ادارہ تھا، اور دونون زبانون کی یکسان خدمت انجام دیتا تھا مگر اس کے مصارف کا دارومدار بڑی حد تک گورنمنٹ کی امداد پر تھا، اس لئے اس صوبہ کی حکومت کی زبان ہندی قرار پانے اور اردو کے ساتھ اس کے مخالفانہ رویہ کا اثر اکیڈمی پر پڑنا ناگزیر تھا، چنانچہ اسکے کامون مین اردو کا حصہ بیس فیصدی اور ہندی کا اسی فیصدی کر دیا گیا تھا، مگر ادھر کئی سال سے گورنمنٹ نے امداد بند کر دی ہے، اور اکیڈمی کے بار بار توجہ دلانے کے باوجود اس نے کوئی توجہ نہین کی جس سے اکیڈمی کا چلنا دشوار ہو گیا تھا اس لئے اس کو نئے حالات کے مطابق اپنے قواعد و نظام مین از سر نو تبدیلی کرنا پڑی، چنانچہ ۲۹ راگست کے جلسہ مین طے پایا کہ آیندہ سے اکیڈمی کا نام بھارتی اکیڈمی، اور اس کا مقصد ہندی زبان کی تعمیر و ترقی ہوگا، مگر ہندی مین کھڑی بولی، برج بھاشا، اودھی اور اردو وہ سب زبانین داخل ہین، جو اس صوبہ مین بولی جاتی ہین،

اکیڈمی کے پرانے قواعد مین اردو کی نمایندگی کافی تھی، صوبہ کی ہر یونیورسٹی سے ایک اردو اور ایک ہندی کا نمایندہ لیا جاتا تھا، ایک ایک نمایندہ انجمن ترقی اردو اور جامعہ ملیہ دہلی کا اور دو نمایندے دار المصنفین کے ہوتے تھے، اسکے علاوہ گورنمنٹ کے نامزد کردہ اور اکیڈمی کے کو اپٹڈ ممبرون مین کچھ اردو کے ادیب و اہل قلم آ جاتے تھے سب کو ملا کر اردو کے ممبرون کی تعداد سات آٹھ تک پہنچ جاتی تھی، مگر نئے قواعد مین انجمن ترقی اردو اور جامعہ ملیہ کی نمایندگی بالکل ختم اور یونیورسٹیون اور دار المصنفین کی نمایندگی دو کے بجائے ایک کر دی گئی ہے، یونیورسٹیون مین صرف مسلم یونیورسٹی سے اردو کا نمایندہ آ سکے گا، اس طرح آیندہ اردو کے نمایندے صرف دو یا زیادہ سے زیادہ تین

رہ جائیں گے، مگر یہ موجودہ حالات کا لازمی نتیجہ ہے، جس کے لئے اکیڈمی بھی مجبور ہے، بہرحال اکیڈمی میں ابھی اردو کا نام باقی رہ گیا ہے، اگر اس کا کچھ کام بھی ہوتا رہے تو یہ بھی غنیمت ہے،

گذشتہ مہینہ مولانا مسعود علی صاحب ندوی دارالمصنفین کی ممبر سازی کے لئے بمبئی تشریف لے گئے تھے، ملا طاہر سیف الدین صاحب بالقابہ کی توجہ سے اُن کے پندرہ متوسلین نے ایک ایک ہزار دیکر اس کی لائف ممبری قبول کی، اس طرح پندرہ ہزار نقد ملے، اور ابھی کچھ وعدے بھی ہیں جس کے لئے دارالمصنفین ملا صاحب کا شکر گذار ہے، ملا صاحب بڑے علم دوست و علم نواز ہیں، اور ہمیشہ اسلامی اداروں کی مدد کرتے رہتے ہیں، چنانچہ ادھر چند دنوں کے اندر انھوں نے مسلم یونیورسٹی کے مختلف شعبوں کو بڑی بڑی رقمیں عطا کیں، اور اٹاوہ کالج کو دس ہزار روپے دیئے، اور اس قسم کی امداد و عطایا کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، اس لئے اُن کی توجہ سے دارالمصنفین کو پندرہ ہزار روپیہ مل جانا کوئی بڑی بات نہیں اور ان کی علم دوستی سے آئندہ اس سے زیادہ کی توقع ہے،

ہم اس سے پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ پاکستان کے سکہ کے اختلاف کا سب سے زیادہ اثر معارف پر پڑا ہے اور سکہ کے تبادلہ کی دقتوں کی وجہ سے اسکے پاکستان کے کئی سو خریدار گھٹ گئے اور اسکی آمدنی اتنی کم ہوگئی ہے کہ اس میں کسی دوسرے رسالہ کا چلنا ناممکن تھا مگر معارف نے اپنے کسی معیار میں بھی فرق نہیں آنے دیا ہے اور وہ انشاء اللہ اسی شان سے جاری رہیگا، مگر اس کے قدر دانوں کا یہ فرض ہے کہ وہ ہندوستان ہی میں اسکی تلافی کی کوشش کریں، اگر اس کا ہر خریدار ایک نیا خریدار مہیا کر دے جو کوئی دشوار بات نہیں ہے، تو کسی نہ کسی حد تک اس نقصان کی تلافی ہو جائیگی،

محترم ڈاکٹر حفیظ سید صاحب، دارالمصنفین کے پرانے مخلصین اور ہوا خواہوں میں ہیں، اور اس کے ساتھ ان کو ہر زمانہ میں یکساں تعلق رہا، اُن کے اخلاص و تعلق کا تازہ ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اپنے کتب خانہ کے بہت سے مخطوطات جن کی تعداد ۳۵ ہے، دارالمصنفین کو دیدیئے، ان میں بعض نادر و نایاب نسخے بھی ہیں، جن کا مفصل تذکرہ انشاء اللہ آئندہ کسی نمبر میں کیا جائیگا،

مقالات

اقبال رومی اور شنکراچاریہ

از

ڈاکٹر عشرت حسن انور لکچرار شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی

(۲)

جیو! जीव یا وجود شخصی

اب کائنات کو غیر حقیقی تسلیم کرنے کے بعد دونوں کے یہاں یہ سوال بہت اہم ہے کہ وجود شخصی کی اس کائنات میں آخر کیا حیثیت ہے کیا یہ بھی اسی قدر غیر حقیقی ہے جس قدر کہ کائنات (سنسار - संसार) ہے، ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ شنکراچاریہ کے نزدیک کائنات اگرچہ غایت نظر (یا پارمارتھک درشٹی पारमार्थिक दृष्टि) میں موجود نہیں ہے، لیکن بداہتہً موجود ضرور ہے،

چنانچہ کائنات کا اگرچہ حقیقی وجود (پارمارتھک ستا पारमार्थिक सत्ता) نہیں ہے، لیکن یہ مجازی وجود (پراتی بھاسک ستا प्रातिभासिक सत्ता) کی ضرور حامل ہے،

اس سے ظاہر ہے کہ شنکراچاریہ جی کثرت کو نفس حقیقی ماننے سے گریز کرتے ہیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے غلط طور پر سمجھا ہے کہ شنکر ایک موہوم گمان آلود اور خواب آور وحدت کے قائل ہیں، اگر ایسا ہوتا تو انکا برہم بھی محض ایک خیالی تماشا ہوتا، واچسپتی نے اسی بات کو واضح کرتے ہوئے خوب کہا ہے کہ

"شنکر اگرچہ کثرت کے معترف نہیں لیکن نری وحدت کے بھی قائل نہیں ہیں"[1]

[1] بھامتی भामती ۲؍۱؍۱۴، دیکھئے انڈین فلاسفی (Indian philosophy) از رادھا کرشنن صفحات ۶۱۰-۶۱۲

نیز اسی کائنات مین ہمارا آپ کا وجود کم سے کم ہمارے آپ کے لئے ہر ایک عمل میں براہ راست بالکل ظاہر اور اپنے طور پر خود بخود ثابت ہے، اس لئے وجود شخصی بمقابلہ دیگر موجودات کے کسی قدر زیادہ معتبر اور حقیقت نما ہے، ذات شخص اپنے علاوہ ہر ایک شئے کے وجود کو غیر معتبر خیال کر سکتی ہے لیکن اپنے وجود کو کسی طرح موہوم و ظنی تصور نہیں کر سکتی کیونکہ ہر ایک ظن اور گمان کے لئے صاحب گمان کی بھی ضرورت ہے، اور اس طرح ہر ایک شئے کے وجود کا شک کرنے والا، اپنی شکوک پروری اور گمان آرائی کو کسی طرح بھی گمان آلود نہ سمجھتے ہوئے اپنے وجود کا لازماً مقر ہوگا،[ا]

چنانچہ اب سوال ہوتا ہے کہ افراد عالم (جیو۔ जीव) اور ذات حق (برہم ब्रह्म) کا آپس میں کیا تعلق ہے، اگر افراد عالم فی نفسہ موجود ہیں، اور غیر ذات حق ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے وحدت الوجود (ادویت अद्वैत) کی تردید لازم آتی ہے اور اگر بالفرض ذات حق (برہم۔ ब्रह्म) ہی اصل کل کائنات ہے تو پھر افراد کا وجود قطعی طور پر غیر اعتباری اور محض فریب ہے، لیکن ہم دیکھ آئے ہیں کہ ذات شخص کے لئے اپنے وجود سے بڑھ کر کوئی چیز حقیقی اور معتبر موجود نہیں،

شنکر اچاریہ نے ان مشکلات کو اپنشدون (उपनिषदों) کی روشنی مین ایک بہت انوکھے طریقے سے سلجھانے کی کوشش کی ہے، اُن کا خیال ہے کہ اپنشدون کے ارشادات کے مطابق آتما جو انسان کے وجود کا مرکز ہے، اصلاً پرماتما (परमात्मा) ہی ہے،

اور یہ مرکز وجود ہر ایک فعل کا مصدر ہوتے ہوئے کسی فعل سے بھی متعین نہیں ہے، مثلاً عمل فکر ہی کو

[ا] تاریخ فلسفہ مین ڈیکارٹ اور غزالی اس طرز فکر کے بڑے حامی ہیں، ان دونوں کا کہنا ہے کہ ہر ایک وجود کو گمان آلود سمجھنے کے لئے صاحب گمان کے وجود کا اقرار کئے بغیر چارہ نہیں یہی بات ودیارنی سوامی جی (विद्यारण्य स्वामी) نے پنچ دشی (पञ्चदशी) مین اس طرح کہی ہے کہ اپنی ذات وجود مین کسی کو شک (शंका) نہین ہے[ہ] آتما

لے لیجئے، صاحب فکر عمل فکر سے ہمیشہ ماورا ہی رہتا ہے، اور رہیگا، اسی لئے اس ضمن مین اس کو ناظر (ساکشی साक्षी) کہا گیا ہے، آتما بذاتہٖ ناظر (ساکشی साक्षी) ہونے کی حیثیت سے بھی ماورا ہے،

یہ اپنے اصلی روپ مین نتیہ[ا] (नित्य) شدھ[۲] (शुद्ध) بدھ[۳] (बुद्ध) مکت[۴] (मुक्त) ستیہ[۵] (सत्य) سوبھاؤ[۶] (स्वभाव) ہے،

لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آتما وجودی حیثیت مین فی نفسہ برا تما ہی ہے، تو پھر یہ کثرت افراد کیا ہے، اور کیونکر ہے، شنکر کے یہان اس کا جواب بہت سیدھا اور واضح ہے، انسان کے وجود مین جسم (شریر۔ शरीर) کے علاوہ پانچ وسائل علم کے (گیان اندریان ज्ञान इन्द्रियाँ) اور پانچ ذرائع کام کرنے کے (کرم اندریان कर्म इन्द्रियाँ) بھی ہین، آتما ظاہر ہے نہ علم کے وسائل کے مترادف ہے، اور نہ عمل کے ذرائع پر مشتمل ہے،

لیکن انسان بوجہ نادانی (اودیا۔ अविद्या) اپنے کو یعنی اپنی آتما کو جو عین وجود کے ہم معنی ہے، یا تو اپنے ظاہری جسم (استھول شریر۔ स्थूल शरीर) کے مترادف خیال کرتا ہے، اور یا زیادہ سے زیادہ گیان اندریون (ज्ञान इन्द्रियाँ) یا کرم اندریون (कर्म इन्द्रियाँ) کے ہم معنی تصور کر بیٹھتا ہے، اور اس حالت مین اس کو بجائے آتما کے جیو (जीव) کہا جائے، یعنی یہ کہنا چاہئے کہ جب آتما اودیا (अविद्या) سے متعلق ہو کر اپنے سے غلط طور پر فاعلی حیثیت سے منسوب کرتی ہے، تو درجۂ اعتبار مین اس کا نام جیو پڑ جاتا ہے،[۷]

لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح اس کی اپنی ذات تک رسائی نہیں ہو پاتی اور وہ غلطی سے اپنے کو کرتا (कर्ता) یعنی فاعل۔ بھوگتا (भोक्ता) یعنی لطف اندوز ہونے والا وغیرہ سمجھتا ہے لیکن یہ

[ا] گیتا بھاشیے ادھیائے دو اشلوک ۲۰ یعنی ہمیشہ سے ہے [۲] یعنی کثرت سے قطعی منزا ہے [۳] گیتا بھاشیے ادھیائے ۲، اشلوک ۱۰ [۴] یعنی ہر ایک بندھن (گناہ یا اندیشۂ گناہ) سے آزاد ہے [۵] گیتا بھاشیے ادھیائے دس اشلوک ۴ [۶] یعنی جوہر ہے عرض نہیں ہے [۷] دیکھئے انڈین فلاسفی (Indian philosophy) از رادھا کرشنان صفحات ۵۹۵ تا ۶۰۱،

بھی ظاہر ہے کہ لطف اندوز ہونے وغیرہ کا تعلق آتما کے بجائے یا تو ظاہری جسم (استھول شریر
स्थूल शरीर
یا اعضاء و جوارح (کرم اندریوں कर्मेन्द्रियाँ) یا ظاہری و باطنی حواس (گیان اندریوں ज्ञानेन्द्रियाँ
سے ہے، آتما تو فی نفسہٖ گیان سروپ (ज्ञान स्वरूप) یعنی فی نفسہٖ شعور ہے[1] انسان کو جب اپنے کو
ظاہری حواس سے غیر متعلق کرکے اپنی معرفت میسّر ہوتی ہے، تو پتہ چلتا ہے کہ آتما ہی پرماتما ہے اور غیر
(یعنی برہم یا پرماتما سے غیر) کچھ نہیں ہے،

یہ ہماری آپ کی نادانی (اَوِدیا۔ अविद्या) ہے جو اپنی غایت ذات کو حواس ظاہری یا باطنی کے مترادف
سمجھ بیٹھے ہیں، اور اگر ان کے ماوراء بھی جاتے ہیں تو شیطانی وسوسہ میں آکر اپنے کو من[2] (मन) یا چت[3] (चित्त)
یا بُدھی (बुद्धि) یا اہنکار[4] (अहंकार) کے مترادف خیال کرتے ہیں،

لیکن ظاہر ہے اور آتم درشی (आत्मदर्शी یعنی عارف ذات اصحاب کا ذاتی تجربہ
(انوبھو۔ अनुभव) شاہد (پرامانڑ प्रमाण) ہے کہ آتما فی نفسہٖ مذکورہ بالا سے الگ تعین

---

[1] دیکھئے انڈین فلاسفی (Indian Philosophy) از رادھا کرشنان صفحات ۲،۶۰۱ ،۰۰

[2] سنکلپ وکلپ آتمکم منہ: (संकल्प विकल्पात्मकं मनः) من گیان اندریوں
کرم اندریوں دونوں سے تعلق رکھتا ہے، گیان اندریوں سے اس کو اس لئے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ
ہوتا ہے، اور کرم اندری اس کو بعض اوقات اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ ادھر اُدھر دوڑتا ہے. خارجی اشیا کا
ہماری اندریوں سے ہے، اندریوں کا تعلق من سے ہے، اور من کا تعلق آتما سے ہے،

[3] چت (चित्त) اس کا
چنتن کرنا ہے، चिन्तनात्मकं चित्तम् چنتن شیل ہونے کی بنا پر غور و فکر کرنا ہی اس کا کام ہے لیکن غور و فکر
مختص ہونے کے سبب حقائق اور نتائج تک پہونچنے سے قاصر ہے، نتائج تک پہونچنے اور حقائق کا وثوق کے
اقرار کرنے میں بدھی بُدّھی معاون ہوتی ہے، اسی لئے بدھی کو نشچے آتمک (निश्चयात्मका) کہا گیا ہے

[4] یہ خودی کے عام معنی سے بہت مشابہ ہے، ابھی ان آترکا اہنکار ہ ر (अभिमानात्मकः अहंकारः)
(ترجمہ اہنکار ابھی مان روپ ہے یعنی تشخص تفوق کا سبب ہے)

کے ماوراء ہے[1]

آتما کا عرفان ہونے پر انسان پر بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ میں دراصل پرماتما ہی ہوں، (अहम् ब्रह्मास्मि
और میرا یہ ظاہری وجود جو حواس ظاہر و باطن پر مشتمل ہے، "مجھ" سے غیر ہے[2] اگر یہ ادراک میسّر ہو جائے
اور انسان اپنی اصل کو حق سے واصل سمجھتے ہوئے ذات حق سے غیر متعلق تصور نہ کرے، تو یہی ادراک (گیان
ज्ञान) ذریعہ نجات ہے شنکراچاریہ کے نزدیک اس کو جیون مکتی (जीवन मुक्ति) یعنی نجات
فی الحیات کے نام سے تعبیر کرنا مناسب ہے،

لفظ و بیان کے اختلافات سے قطع نظر کرکے یہ پورے وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ رومی کا بھی ذات شخص

---

[1] برہم سوتر (ब्रह्मसूत्र) ادھیائے ۲، پاد ۳، شلوک ۲۹

[2] گیتا میں اسی بات کو پہلے دوسرے اور تیسرے ادھیائے (ابواب) میں بار بار واضح کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ آتما نہ مارتی ہے، نہ مرتی ہے، اور نہ ماری جاتی ہے:

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं-　جو اس (آتما) کو قاتل یا جو اس (آتما) کو
-मन्यते हतम् उभौ तौ न-　مقتول تصور کرتے ہیں وہ دونوں ہی اس
विजानीतो नायं हन्ति न　کو نہیں جانتے، نہ یہ قاتل ہے، اور نہ مقتول
हन्यते　(گیتا، ادھیائے دو، شلوک ۱۹)

اسی طرح ایک اور جگہ کہا ہے،

न जायते म्रियते वा कदाचि-　آتما نہ پیدا ہوتی ہے نہ مرتی ہے نہ پیدا ہوکر فنا ہوتی
न्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः　ہے، یہ زندہ جاوید ہے، ازلی ابدی
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं　ہے، اور جسم کے مارے جانے پر خود
पुराणो न हन्यते हन्यमाने　نہیں مرتی،
शरीरे　(گیتا، ادھیائے ۲، شلوک ۲۰)

کا نظریہ شنکر اچاریہ کے خیالات کے یقینی طور پر مطابق ہے، مثلاً

شنکر کی طرح رومی بھی ذات شخص (آتما) کو جسم (شریر शरीर) کے قطعی ماوراء تصور کرتے ہین،

صورتش بر خاک و جان بر لامکان

لامکانے فوق وہم سالکان[1]

اسی حد تک نہین بلکہ شنکر کی طرح وہ بھی ذات شخص کو تمام اعضاء (کرم اندریون - कर्मेन्द्रि) ونیز حواس ظاہری و باطنی (گیان اندریون ज्ञानेन्द्रियाँ) کے بھی وراء تصور کرتے ہین،

من از برائے سقیم بیرون ز حس و طبع

از گرم و سرد و ضد شان ہر جا تو بہ کردم[2]

منم آن بندہ مخلص کہ ازان روز کہ زادم | تن و جان را ز تو دیدم تن و جان را بتو دادم[3]

نیز شنکر کی طرح رومی کا یہ بھی خیال ہے کہ ہمارا آپ کا اپنی ذات کو جسم سے متعلق سمجھنا اور حواس کے مترادف تصور کرنا نادانی کی وجہ سے ہے یا بالفاظ دیگر اودیا (अविद्या) ہی کی بنا پر ہے،

تن قفس شکل است و تن شد خار جان | در فریب داخلان و خارجان

مرغ کو اندر قفس زندانی است | می نجوید رستن از نادانی است

[1] مثنوی دفتر اول ص ۱۲۵ [2] دیوان شمس تبریز ص ۱۶۰، گیتا مین اس خیال کو تقریباً اسی طرح سے یون ادا کیا ہے،

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं	اُس (آتما) کے نہ ہتھیار پار ہوتے
दहति पावकः	ہین، نہ اس کو آگ جلا سکتی ہے، نہ پانی بھگو
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति	سکتا ہے، اور نہ ہوا خشک کر سکتی ہے،
मारुतः	(گیتا، ادھیائے ۲، اشلوک ۲۳)

[3] دیوان شمس تبریز ص ۲۴۰

اسی نادانی (اودیا - अविद्या) کی بنا پر ہی آتما اور پرماتما مین دوئی، دوری، مہجوری، اور غیریت تصور کی جاتی ہے، چنانچہ مثنوی کے پہلے ہی شعر سے اس دوری و مہجوری کو ختم کرنے کی سعی اور اس نادانی کو دانائی مین تبدیل کرنے کی کوشش کا آغاز ہوتا ہے،

بشنو از نے چون حکایت می کند

وز جدائی ہا شکایت می کند

مثنوی کے تمام دفاتر کا تقریباً یہی مقصد ہے، (اور اس مین جو ہم خیالی شنکر سے ہے، وہ ظاہر ہے) کہ انسان کو اس کی ذات کا صحیح عرفان اور اس پر بالآخر یہ منکشف ہو جائے کہ بقول شنکر آتما ہی پرماتما ہے[1] مولانا روم کہتے ہین،

از کنار خویش یابم ہر زمان من بوے یار | چون بگیرم ہر شبے مر خویش را اندر کنار[2]

اس انکشاف کے لئے اپنی ذات کو یکے بعد دیگرے جسم، حواس ظاہری اور باطنی، ذہن، اور عام احساس خودی (جس کو ہندی فلسفہ مین اہنکار - अहंकार) کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے،) وغیرہ سے الگ سمجھتے ہوئے اصل ذات حق سے واصل سمجھنا ضروری ہے،

از اسپ تن بگرد و سبکتر پیادہ شو

پرّت دہد خدائے کہ پایت بکار نیست[3]

[1] ایک طرح سے شنکر کا کام اَدْوِیت اسی مشہور حدیث قدسی کی تفسیر مین معلوم ہوتا ہے کہ

مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ	جس نے اپنے نفس کو پہچانا یقیناً اُس نے
رَبَّہٗ،	اپنے رب کو پہچانا،

[2] دیوان شمس تبریز (ص ۹)

[3] دیوان شمس تبریز (ص ۳۵)

صورتش بر خاک و جان بر لامکان — لامکانے فوق وہم سالکان[1]

جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے جسم کے ماورا جانے کے بعد حواس ظاہری و باطنی کے ماورا جانا بھی لازم ہے،

من از برائے سیتم بیرون ز حس و طبعم — از گرم و سرد و خد شان ہر چار توبہ کردم[2]

بلکہ عقل و اندیشہ اور ذوق جان بھی ایک طرح سے ہمارے لئے ایک تعین ہے جس سے سبکدوش ہونا[3] مشاہدہ ذات کی منزل تک پہونچنے کے لئے از بس ضروری ہے،

دل را ز جان برکندہ ام با چیزے دیگر زندہ ام

عقل و دل و اندیشہ را از بیخ و بن برکندہ ام[4]

اس طرح اپنی ذات (آتما आत्मा) کو رفتہ رفتہ ہر ایک تعین سے غیر متعلق کرتے کرتے انکشاف ذات کے لئے راستہ صاف ہو جاتا ہے،

نقد حال خویش را گر پے بریم ؛ — ہم ز دنیا ہم ز عقبیٰ برخوریم[5] ؛

لیکن نفی کے مدارج طے کرنے کے بعد مقام اثبات تک پہنچنا اور یہ کہنے کے لائق ہونا کہ "میں حق ہوں" (اہم برہم اسمی अहं ब्रह्म अस्मि) رومی کے نزدیک عقل کی کارفرمائی (بقول شنکر گیان ज्ञान) کے بجائے عشق ہی کے ذریعہ ممکن ہے، اس میں اُن کی امتیازی خصوصیت ہے،

شنکر کے یہاں تعقل (گیان ज्ञान) ہی کے ذریعہ نفی اور اثبات دونوں کی تمام منزلیں طے کی جا سکتی ہیں، جہاں تک نفی کے مدارج کا تعلق ہے، رومی شنکر کے اس خیال سے متفق ہیں کہ انسان کا

---

[1] مثنوی دفتر اول (ص ۱۳۵) [2] دیوان شمس تبریز (ص ۱۰۰) [3] یہ خودکشی کی تائید میں نہیں ہے، یہ وہ حالت ہے جس کی بنا پر انسان بجائے زندگی کے زندگی کی چیک سے غیر متعلق ہوتا ہے، جس طرح ...... کچھوا اپنے ہاتھ پاؤں اپنے ہی میں سمیٹ لیتا ہے، اسی طرح عارف باللہ اپنے حواس کو اپنے ہی میں سمیٹ لیتا ہے (گیتا ادھیائے دو، اشلوک ۵۰) [4] دیوان شمس تبریز ص ۱۲۰ [5] مثنوی دفتر اول ص ،

اپنی ذات کو جسم وغیرہ (دیہ آدمی देहादि) سے متعلق سمجھنا بربنائے جہالت (اَوِدّیا - अविद्या) ہے اس سلسلہ میں گیان (ज्ञान) کی وقعت اور اس کی تلاش کے وہ اسی قدر قائل ہیں جس قدر شنکر اچاریہ جی ہیں، اور اُن کی مثنوی میں شنکر آچاریہ کے گیان کے فلسفہ کی طرف لطیف اشارات بھی موجود ہیں جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شنکر کے گیان مت[1] کی اہمیت کو پورے طور پر سمجھتے تھے، "جستن آن درخت کہ ہر کہ میوۂ آن خورد ہرگز نمیرد" کے ضمن میں لکھتے ہیں:

گفت دانائے برائے داستان — کہ درختے است در ہندوستان

ہر کسے کز میوۂ خورد و برد — نے شود او پیر و نے ہرگز بمرد

.... — ....

شیخ خندید و بگفتش اے سلیم — این درخت علم باشد در علیم

بس بلند و بس شگرف و بس محیط — آب حیوانے ز دریائے محیط

تو بصورت رفتہ اے بے خبر — زان ز شاخ معنی بے بار و بر

لیکن شنکر کے نزدیک مدارج نفی کو یکے بعد دیگرے طے کرنے کے بعد جہالت، اَوِدّیا (अविद्या) کا دُور ہو جانا خود بخود انکشاف ذات یا انکشاف حق کا ضامن ہے، رومی مقام اثبات یعنی "انا الحق" (اہم برہم اسمی अहं ब्रह्म अस्मि) کہنے کے لئے اس ذہنی حالت کو جس کا مظاہرہ مدارج نفی طے کرنے

---

[1] ایسے درخت کا نشان ہندوستان میں بتانا کہ جس کے میوہ کو کھا کر موت سے نجات ہو سکتی ہے، صاف ظاہر کرتا ہے کہ یا تو اپنشدوں کی طرف اشارہ ہے اور یا ان کے مفسر اعظم شنکر آچاریہ سے منسوب ہے، اپنشدوں کے اور مفسرین کے یہاں چونکہ اس پرجوش طریقہ سے انا الحق کا دعویٰ نہیں ہوتا جس قدر کہ شنکر کے یہاں، اس لئے ہمارے حقیر خیال میں یہ تمام اشعار شنکر کے فلسفہ سے جو اپنشدوں کی تعلیم سے بنہایت قریب ہے، متاثر ہو کر لکھے گئے ہیں واللہ اعلم بالصواب،

ین ہوتا ہے، کافی نہین سمجھتے، اور شنکر کا یہ کہنا ہے کہ اودیا کے ختم ہونے پر ہی اثباتی طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ آتما ہی

پرماتما ہے،

رومی کے زاویۂ خیال سے انکشاف ذات کے لئے دو طرح سے توجہ کرنا ضروری ہے، اولاً اسی طرح جس

طرح شنکر اچاریہ نے گیان کے ذریعہ اپنی آتما کو جسم (دیہ देह) اعضاء و جوارح (کرم اندریون कर्मेन्द्रियाँ

حواس ظاہری و باطنی (گیان اندریون ज्ञानेन्द्रियाँ) نیز من (मन) چت (चित्त) اور اہنکار

(अहंकार) وغیرہ سے غیر متعلق سمجھا ہے، لیکن اس کے بعد اثباتی عمل یعنی اپنی ذات کو عین حق

یا آتما کو پرماتما (आत्मा परमात्मा) بتانے کے لئے مقام تنزیہ سے گذر کر عشق کی رہبری قبول

کرنے کی ضرورت ہے، عقلی تنزیہ مقام حق کی طرف متوجہ تو کر سکتی ہے لیکن بوجہ عقل کی رہنمائی کے مشاہدۂ

حق سے کبھی فیضیابی نہین ہوسکتی، یہی وجہ ہے کہ شنکر کا برہم نراکار[۱] (निराकार) ناقابل مشاہدہ

ہی رہتا ہے، البتہ مشاہدۂ ذات کے لئے قلب کی رہنمائی نہایت ضروری ہے،

عقل گوید پا منہ اندر فنا جز خار نیست

عشق گوید ہست در تو مایان خانیست

اگر صرف تعقل ہی کے ذریعہ آتما کو پرماتما یا انا کو حق کہا جائے گا، تو یہ طریقۂ عمل صرف ایمان بالغیب[۲] کے درجہ

مین ہونے کے سبب دونون کے درمیان کامل اتصال کا ضامن نہین ہوسکتا، کامل اتصال کا احساس قلب ہی

کے ذریعہ ممکن ہے کسی اور طرح قطعی محال ہے، انسانی قلب انسان کی روحی پیاس ذوق حق اور طلب حق ہی کا

ایک دوسرا نام ہے، اگر انسانی قلب کے یہ تمام احساسات انتہائی ذوق افزا بوجہ ذوق افزائی سوز پرور بھی ہون

تو اسی حالت کو عشق کے عمومی نام سے تعبیر کرتے ہین، حالت عشق مین انسانی شخصیت کے تمام گوناگون

رجحانات آپس مین اس طرح ہم آہنگ ہوکر سوز پرور ہوجاتے ہین، کہ شخصیت ایک مرکز پر سمٹ کر حیات افزا

---

[۱] جس کا کوئی روپ نہو، اسی لئے شنکر کے یہان سماجی یا وجدان کی بھی کوئی اہمیت نہین ہے، [۲] جب ہم شنکر کے گیان

ہوجاتی ہے،

جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہین تعقل کے ذریعہ معقول کا صرف خارجی طواف ممکن ہے، اس کے ذریعہ عالم اور معلوم

مین کمل اتصال قطعی محال ہے، عقل فطرۃً عالم اور معلوم کو بالمقابل دیکھنے کی عادی ہے، چنانچہ راما نوج

(रामानुज) نے جو اہم برہم اسمی یا انا الحق کی تفسیر لکھی ہے، اس مین یہی بتایا ہے کہ اہم یعنی انا کو ذات برہم سے

بعض لحاظ سے جدا ہونا ضروری ہے کیونکہ دو متفرق چیزون ہی مین اتصال و اتحاد تصور کیا جاسکتا ہے، اگر آتما برہم سے

قطعی طور پر یہ تماہی ہو تو پھر یہ کہنا کہ آتما پرماتما ہے، اس لئے ناممکن ہے کہ اس صورت مین آتما غیریت نا ہونے

کے سبب سے من کلہ پرماتما ہے، اور اس پر آتما کا لفظ صادق آنا ہی محال ہے،

عشق کی فطرت عقل کے قطعی برعکس ہے، عقل جہان امتیازات اور تضاد[۱] کے ذریعہ کارفرما ہوتی ہے؛

وہان عشق فطرۃً مماثلت موانست اور مفاہمت کے ذریعہ عمل پیرا ہوتا ہے[۲] بعض عقل دوست اصحاب کے خیال

مین عشق وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعہ خارج کو اپنے مین ضم کیا جاتا ہے، یہ لوگ اپنی خودی کو غایت وجود سمجھتے

ہوئے پہلے اپنے وجود کے مدعی ہوتے ہین، اور یہ ادعا خود بخود اپنے سے غیر کے وجود کا بھی ضامن ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۴) کے مزاج کا کسی قدر گہری نظر سے مطالعہ کرتے ہین، تو ہمارے اس خیال کی اور بھی

تائید ہوتی ہے، اُن کے نزدیک گیان کسی یقین پر پہنچنے کا نام ہے، (سواہم از نرنش چارلز - [illegible])

(निश्चय) ترجمہ مضبوط طور پر یہ بھروسہ (یقین - ایمان) رکھنا کہ وہ مین ہون)

[۱] ہیگل نے عقل کی کارفرمائی کی بہت جامع تصویر کھینچی ہے، اس کا پہلا فعل اثبات (Thesis.) کا ہے، دوسرا فعل اس کے رد عمل کے طور پر متضاد تصور (Antithesis.) پیش کرنے کا ہے،

تیسرا فکری عمل اثبات اور نفی کی مفاہمت (Synthesis.) کا ہے،

[۲] چنانچہ نٹشے نے اسی طرح خیال کیا ہے، چونکہ اقبال کے یہان بعض اشعار مین اس تجزیہ سے فکری

مماثلت نظر آتی ہے، اس لئے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب کا یہ خیال ہے کہ اقبال نٹشے سے

اور جب اپنے اور اپنے سے غیر کے مابین فطری طلب کی بنا پر ایک مخصوص تعلق کی تلاش ہوتی ہے، تو غلطی سے غیر خود
کو اپنے میں ضم کرنے یا فنا کرنے کی سعی کا آغاز ہوتا ہے[۱]

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۵) متاثر ہیں (دیکھئے رسالہ اردو اقبال نمبر ص ۲۳۵)

ہمارا اپنا خیال اگلے مضمون میں جو اقبال اور رومی سے متعلق ہے، انشاء اللہ العزیز واضح ہو سکے گا، یہ
مضمون اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے،

[۱] دیکھئے سرود بیخودی از مصنف (آگرہ اخبار پریس آگرہ)

اقبال کامل

(مرتبہ مولینا عبد السلام ندوی)

ڈاکٹر اقبال کے فلسفہ و شاعری پر اگرچہ بکثرت مضامین، رسالے اور کتابیں لکھی گئیں لیکن ان سے
ان کی بلند پایہ شخصیت واضح اور مکمل طور پر نمایاں نہ ہو سکی، یہ کتاب اس کمی کو پورا کرنے کے لئے لکھی گئی
ہے، اس میں ان کے مفصل سوانح حیات کے علاوہ ان کے فلسفیانہ اور شاعرانہ کارناموں کے اہم پہلوؤں
کی تفصیل کی گئی ہے، اور سوانح حیات کے بعد پہلے ان کی اردو شاعری پھر فارسی شاعری پر انکے بہترین اشعار کے
انتخاب کے ساتھ مفصل تبصرہ کیا گیا ہے، اور ان کے کلام کی تمام ادبی خوبیاں دکھلائی گئی ہیں، پھر ان کی
شاعری کے اہم موضوعوں یعنی فلسفہ خودی، فلسفہ بیخودی، نظریہ ملت، تعلیم، سیاست، صنف لطیف
(یعنی عورت) فنون لطیفہ، اور نظام اخلاق وغیرہ کی تشریح کی گئی ہے،

قیمت :- عہ

"منیجر"

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد میں بعض آلات حرب

از

سید صباح الدین عبد الرحمن ایم اے

ازمنۂ وسطیٰ میں سڑکوں کی کمی اور نقل و حمل کی مشکلات کی وجہ سے آلاتِ حرب ایسے ہوتے تھے
جو آسانی سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کئے جاسکیں، جب ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی تو
اس کے دور دراز علاقوں میں پہنچنے کے لئے وہی دقتیں پیش آئیں، جو براعظم ایشیا کے مختلف ملکوں میں پہنچنے
میں پیش آتی ہیں، اس لئے فوج کے سپاہیوں نے ایسے اسلحہ استعمال کئے جنھیں اپنے ساتھ لیجا سکتے تھے، یا
گھوڑوں یا باربرداری کے جانوروں پر آسانی سے لادے جاسکتے تھے، اس کے علاوہ اس عہد میں ہتھیاروں
کی جنگ نہیں ہوتی تھی، بلکہ شجاعت، جانبازی اور مردانگی کی جنگ ہوتی تھی، اس لئے ہر فوجی اسلحہ سے زیادہ
اپنی جرأت اور پامردی پر بھروسہ کرنا پسند کرتا تھا، پھر بھی اس کے لئے کچھ نہ کچھ اسلحہ ضروری تھے، اس کی مردانگی
کا اصلی جوہر اس کی شمشیر سے ظاہر ہوتا تھا، اس لئے اس زمانہ کا یہ بہت ہی محبوب اور مقبول ہتھیار سمجھا جاتا
تھا، آداب الحرب والشجاعۃ[۱] کے مصنف نے لکھا ہے کہ اگر لشکری کے پاس تمام اسلحہ ہوں اور شمشیر نہ ہو تو اس کے

[۱] یہ کتاب مبارک شاہ معروف بہ فخر مدبر نے ۶۰۲ھ اور ۶۳۳ھ کے درمیان لکھی اور سلطان التتمش کے
نام معنون کی

آلاتِ حرب ناقص اور نامکمل ہیں، اور اگر شمشیر کے سوا کوئی اور ہتھیار نہیں تو اس کا حربی سامان ناقص نہیں اور اس کو نقصان پہونچنے کا کم خطرہ ہوتا ہے؛ اسی مصنف نے شمشیر زنی کی اہمیت کے ثبوت میں یہ روایت لکھی ہے کہ ایک روز حضرت خالدؓ بن ولید حضرت عمرؓ کے پاس گئے تو انھوں نے ان سے پوچھا کہ تیر کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے، حضرت خالدؓ نے جواب دیا، اچھا ہتھیار ہے، اس سے دشمنوں کو دور رکھکر مغلوب کیا جا سکتا ہے، لیکن تیر اندازی میں خطا کے امکانات بہت ہوتے ہیں، حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ نیزہ کے متعلق کیا رائے ہے، حضرت خالدؓ نے جواب دیا کہ لشکریوں کا پشت پناہ ہے لیکن اس سے اکثر دھوکا ہوتا ہے، جب یہ دشمن کے جسم میں چار انگل تک گھس جاتا ہے تو نیزہ باز اپنے کو غیر محفوظ پاتا ہے، حضرت عمرؓ نے پوچھا اور سیف کے متعلق تمھاری کیا رائے ہے، حضرت خالدؓ نے جواب دیا یہی وہ چیز ہے جو ماؤں کو اپنے لڑکوں کے لئے رُلا دیتی ہے،

تیغ آداب الحرب کے مصنف نے اپنے زمانہ کی تلوار کی بہت سی قسمیں بتائی ہیں، مثلاً چینی، روسی، خزری، رومی، فرنگی، یمانی، سلیمانی، شاہی، علائی، کشمیری، اور ہندی لیکن سب سے زیادہ تیغ ہندی کی تعریف کی ہے،

"اما از ہمہ تیغہا ہندی بہتر و گوہر دار تر و برندہ تر آید"

تیغ ہندی کے مختلف نام تھے، مثلاً پرمگس (جو موج دریا بھی کہلاتی تھی) پرالک، ترارتہ، روہینیا، مان گوہر، باحری، تورمان، سوزمان، اور بناڈان، ان تلواروں میں موج دریا بہت ہی قیمتی سمجھی جاتی تھی، یہ شاہی خزانہ میں بھی ایک سے زیادہ نہ ہوتی تھی، اہلِ ہند پرالک، تراوک اور روہینیا ہی زیادہ پسند کرتے تھے، یہ تلواریں سخت ہوتیں اور گہرے زخم لگاتی تھیں، وہ رات کو پانی میں رکھ دی جاتیں تو دوسرے دن ان سے اور بھی کاری زخم لگتا تھا، باحری بھی بڑی جوہر دار تلوار تھی، خراسان اور عراق کے بعض صناعوں نے باحری کی نقل اتارنی چاہی لیکن وہ ہندوستان جیسی تیار نہ کر سکے،

تورمان کا نام ایک ہندو راجہ کے نام پر تھا، جو دسویں صدی عیسوی کے آغاز میں وادی کابل کا حکمران تھا، افغانی قبائل کے لوگ زیادہ تر تورمان اور سوزمان ہی استعمال کرتے تھے، بناڈان بہت ہی

خطرناک سمجھی جاتی تھی، اُس کی زد سے جو زخم آتا، اس کا مندمل ہونا ناممکن نہ ہوتا، یہ نرم لوہے، مس اور چاندی کی دھات سے بنائی جاتی تھی،

تلواروں کے بعض بہترین صناع دریائے سندھ کے ساحل پر دیبل اور بھکر کے درمیان کرور کے پاس حصار گورج کے رہنے والے تھے، وہ فولاد سے تلواریں بناتے تھے جن کے جوہر کھجور کی پتیوں کی طرح ہوتے تھے[1]، راناؤں، ٹھاگروں، اور قبائلی علاقہ کے لوگوں میں یہ تلوار بہت مقبول تھی،

محمود غزنوی کی محبوب تلوار قلاجوری تھی، جو اتنی لمبی ہوتی تھی کہ نیزہ کی طرح بھی استعمال کی جاتی تھی، اور اُس کے خم کی وجہ سے اس سے بڑا گہرا زخم لگتا تھا،

تیموریوں کے دور میں تلواروں کی مذکورۂ بالا اقسام میں کچھ اور اضافہ ہوا، مثلاً تلوار کی ایک قسم کا نام عصا شمشیر تھا جس کو دھوپ اور کھانڈا بھی کہتے تھے، یہ تلوار بالکل سیدھی، کافی چوڑی اور چار فٹ لمبی ہوتی تھی، اس کا قبضہ گھرا ہوتا، اس کا رکھنا شاہی دبدبہ کے لوازم میں داخل تھا، بادشاہ جب دربار میں آتا تو ایک شخص اس تلوار کو مخمل کے مکلف غلاف میں سیدھے اٹھا کر آگے آگے چلتا تھا، اور جب بادشاہ دربار میں بیٹھ جاتا، تو اس کی مسند پر سامنے رکھدی جاتی، کبھی یہ تلوار امرا، اور جانباز سپاہیوں کو

---

[1] ان تلواروں کی صنعت سازی کی تفصیل یہ ہے،

"آہنگر کہ تیغ خواہد زد دو ختچہ از آہن پولاد بکشد، بعد ازان ہر دو را نیک گرم کند و یکے را براست، تابد و دیگرے را بچپ تیابد، پس در گل گیرد یک شبانہ روز را اندر کورہ نہد و بدمد تا ہر دو ختچہ بگدازند، و بر یک دیگر سخت شود، پس از گل بیرون کشد و تیغ زند، و باندام کند، چون چرخ کنند، و دارو دہد گوہر او برمثل برگ خرما کہ بر درخت باشد، ہمچنان پیدا آید"

بطور انعام بھی دی جاتی تھی، ایک اور قسم کی تلوار سروہی کہلاتی، جو راجپوتانہ کے ایک مقام سروہی مین تیار ہوتی تھی، اس سے بڑی کاری ضرب لگتی تھی، اگر سر پر وار کیا جاتا تو کمر تک اترتی چلی جاتی، بعض سیدھی تلوارون کے نام پٹہ، گپتی اور اعصا تھے، چھوٹی تلوار کو نیمچہ شمشیر کہتے تھے[1]،

سپر ہر تلوار کے ساتھ سپر یعنی ڈھال کا ہونا ضروری تھا، جو عام طور سے بیل، نیل گائے، ہرن، ہاتھی اور گینڈے کے چمڑے سے بنائی جاتی، گینڈے کے چمڑے کی ڈھال بہت قیمتی ہوتی تھی، ہندو جو چمڑے کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے، عموماً ریشم کی ڈھال بناتے تھے، لوہے کی اکثر ڈھالین منقش اور مطلا ہوتی تھین، بید سے بنی ہوئی ڈھال کو پھری کہتے تھے، ڈھال کی قسمون مین چرواہ اور تلواہ بھی تھین، اکبر جب میدانِ جنگ مین شریک ہوتا، تو شمشیر بازون کی ایک جماعت چرواہ اور تلواہ لئے اس کے گرد حصار کئے رہتی تھی، ڈھال کا قطر ۱۷ سے ۲۴ - انچ تک ہوتا تھا، میدانِ جنگ مین یہ ہمیشہ بائین ہاتھ مین ہوتی، اور لڑائی کے بعد کاندھے پر لٹکائی جاتی،

کمان سلاطین دہلی کے عہد مین عام طور سے جو کمانین رائج تھین اُن کی حسب ذیل قسمین تھین،

"چاچی، خوارزمی، پرواچی، غزنیچی، لاہوری، کروری، ہندوی، کوہی،

چاچی کمان سخت ہوتی تھی، جس کو زیادہ تر ماوراء النہر کے لشکری استعمال کرتے تھے، خوارزمی کمان کا خانہ تو چھوٹا ہوتا، لیکن اُس کے گوشے یعنی جس مین زہ باندھی جاتی تھی، دراز ہوتے تھے، اس کی زہ یعنی چلہ یا تو دری گھوڑے کی کھال سے بنائی جاتی، جو موٹی ہوتی تھی، اور اس کا تیر بھی موٹا ہوتا، لیکن اس کا پیکان چھوٹا ہوتا تھا، اس سے زخم اچھا نہ لگتا تھا، کیونکہ تیر کے بھاری اور پیکان کے ہلکے ہونے سے تیر چھوڑتے وقت اس مین لرزش پیدا ہو جاتی، پرواچی، غزنیچی، لاہوری اور کروری کمان قریب قریب ایک ہی طرح کی ہوتی تھین، کوہی کمان پہاڑی بکرے کی سینگ سے بنائی جاتی، ہندی کمان بانس سے تیار کی جاتی،

[1] آئین اکبری حصہ اول کے آئین ۳۵ مین بعض تلوارون کی تصویرین ملین گی،

اور اس کی زہ بھی بانس ہی کی ہوتی تھی، اس کا تیر دور تو نہین جاتا تھا، لیکن نزدیک سے اس سے سخت زخم لگتا، امیر خسرو نے مثنوی نہ سپہر مین کمان کے اقسام مین چاچی کے علاوہ خطائی، لاچی، اور ایک کے نام بھی بتائے ہین، خطائی، اور لاچی غالبًا خطا اور لاچین مین تیار ہوتی تھین.

بعض کمانین بھینس کی سینگ لکڑی، بانس، ہاتھی کے دانت اور لوہے کی بھی ہوتی تھین، لیکن کمان کا بالائی حصہ یعنی بیرونی حصہ لکڑی ہی کا ہوتا، جس کو خوبصورت بنانے کے لئے منقش کر دیا جاتا، کمان چار فیٹ لمبی، اور دونون طرف جھکی ہوتی، کمان کی ڈوری یعنی زہ یا چلہ دونون طرف باندھ دیا جاتا، جس کو گوشہ یا سفار کہتے تھے، زہ عموماً سفید ریشم کی ہوتی یا کبھی نے کے چھلکے اور بھیڑیے، گینڈے، نیل گائے، اور گھوڑے کی کھال کی بھی بنائی جاتی، زہ کے بیچ مین تین یا چار انچ کی گرہ ہوتی جس کو انگوٹھے سے کھینچتے، اور کھینچتے وقت شہادت کی انگلی ناخن پر ہوتی تھی، کہ کھینچنے مین سہولت ہو، یا تیر کے دندانہ پر ہوتی تاکہ گرنے نہ پائے، انگلیون کو محفوظ رکھنے کے لئے ایک بڑی اور چوڑی انگوٹھی جیسی زہ گیر ہوتی تھی، یہ حسب حیثیت قیمتی پتھر، بلور، ہاتھی دانت، سینگ، مچھلی کے کانٹے سونے، چاندی یا لوہے کی ہوتی تھی، کبھی زہ گیر کے بجائے انگشت وانے (یعنی انگشتانے) استعمال کرتے تھے، جو داہنے ہاتھ کے انگوٹھے، اور پہلی انگلی پر چڑھے رہتے تھے[2]، زہ گیر اور انگشتانے کے استعمال سے تیر زیادہ سے زیادہ دور پھینکا جا سکتا تھا، تیر اندازی کے استاد اپنی ہر کمان کے لئے دو زہ اور دو انگشتانے رکھتے تاکہ اگر ایک خطا کرے تو دوسرے سے فوراً کام لے لیا جائے،

[1] آداب الحرب باب یازدہم،

[2] انگشتوانہ کے متعلق آداب الحرب کے مؤلف نے لکھا ہے،

"چند نوعست غازی وار و میری وار، وترکی وار، اما بہترین غازی وار باشد تا سر انگشت
ترند کہ ہر کسے تیر اندازے استاد نباشد"

آئینِ اکبری میں بعض کمانوں کے لئے تخش کمان اور کنٹھا کی اصطلاح بھی استعمال ہوتی ہے تخش کمان

چھوٹی کمان کو کہتے تھے، کنٹھا بھیلوں کے استعمال میں رہتی تھی، اس کے استعمال کا طریقہ یہ تھا کہ کمان کو

پاؤں سے دباکر اور زہ کو ہاتھ سے کھینچ کر تیر اس زور سے پھینکتے تھے کہ ہاتھی کے پیٹ کے اندر گھس جاتا ایک

قسم کی کمان گزنبہ تھی، جو شاید غلیل کی طرح ہوتی تھی[۵۱]

تیر تیر زیادہ تر بید اور کلک کے ہوتے تھے کلک کا تیر بہت ہلکا ہوتا تھا، اور ایک اچھا تیر انداز اس کو

لوہے اور فولاد کے اندر بھی پیوست کرسکتا تھا، نرکٹ سے بھی تیر بنایا جاتا تھا،

پر تیر گدھ اور عقاب کے دم سے بناتے تھے، اور اگر گدھ اور عقاب کی دم نہ ملتی تو شاہین،

کلنگ، کلنگ، سرخاب، بط، چیل، شتر مرغ، بوتیمار، مور، اور شکرے کے پروں سے بھی بنا لیتے

تھے، کبھی کبھی ایک تیر میں کئی پر ہوتے تھے جو زہر آلود کر دیئے جاتے تھے،

امیر خسرو نے مثنوی نہ سپہر کے سپہر پنجم میں تیروں کے حسب ذیل اقسام بتائے ہیں :-

ہوائی، زمینی، برگ بید، سوری، گزہ، تیر گز، ہیلک"

تیموریوں کے آخری زمانے میں بعض تیروں کے نام یہ تھے، :

"گھیر، دوموہا، طرح ماہ، طرح ہلال، طرح بادام، طرح توکو(؟) طرح بھالا طرح خار،

طرح خاکی وغیرہ جن کی نوعیت اُن کے ناموں سے ظاہر ہوگی"،

تیر کا پیکان، گائے بھینس، اور گدھے کی ہڈیوں سے بناتے، اور اس کو بھی زہر آلود کر دیتے تھے،

زہر آلود تیر اور پیکان سے جو زخم آتا، وہ مشکل ہی سے اچھا ہوتا، اگر مندمل بھی ہو جاتا، تو برسوں تکلیف

باقی رہتی،[۵۲] جس تیر میں پیکان نہ ہوتا، اس کو تکہ کہتے تھے،[۵۳] بعض تیر انداز تیروں کو ایک نلکی کے ذریعہ سے

---

[۵۱] آئین اکبری آئین ۳۵، آئین فورخانہ میں ان کمانوں کی تصویریں بھی دیکھی جاسکتی ہیں۔ [۵۲] آداب الحرب باب یازدہم [۵۳] برہان قاطع میں ہے :- "نوعے از تیرست کہ بجائے پیکان گرہے دارد"

پھینکتے تھے جس کو ناوک کہا جاتا تھا، تیر انداز جس میں تیر رکھا کرتے اس کو ترکش کہتے تھے، ترکش عموماً چمڑے

کا ہوتا، اس میں ایک چمڑے کی ڈوری لگی رہتی تھی جس کو تیر انداز اپنے گلے یا کاندھے میں لٹکا لیتا تھا،

امرا منقش مخمل کے بھی ترکش رکھتے تھے، ہر تیر انداز ایک پیکان کش بھی ساتھ رکھتا تھا جس سے وہ ضرورت

کے وقت زخمی جسم سے پیکان نکال لیتا تھا،[۵۴]

نیزہ یا سنان عربی، عراقی اور خراسانی نیزے عموماً بید کے ہوتے تھے لیکن سب سے اچھا نیزہ ہندوستان کا

ہوتا تھا، جو نے سے بنایا جاتا تھا آداب الحرب میں ہے،

"ہیچ نیزہ بہتر از نے نیزہ ہندوستان نیست" (باب یازدہم)

نے سے نیزہ بناتے وقت اس کا خیال رکھا جاتا کہ نے کا اندرونی حصہ بھرا ہوا ہو، بلکہ خالی ہو کیونکہ

ایسا نیزہ ہلکا ہوتا تھا، اس میں لرزش پیدا نہیں ہوتی، بھیڑیے کی پنڈلی اگر نیزہ میں لگا دی جاتی تو اس سے

کاری زخم آتا،[۵۵]

نیزہ کی ایک قسم نیزہ مرد گیر ہوتی، جو چوگان کی طرح لمبا ہوتا تھا اس کے سرے پر ایک خم دار پھل

ہوتا، حربہ ایک چھوٹا نیزہ تھا، جو سلطان کے محافظوں کے پاس رہتا، شل وژد میں بھی ایک قسم

کا لمبا نیزہ تھا جس سے اگر پوری قوت سے ضرب لگا دی جاتی، تو سوار مع گھوڑے کے ہلاک ہو جاتا، پیل کش

بھی ایک نیزہ تھا جس سے ہاتھی کو زخمی کیا جاتا تھا، نیم نیزہ چھوٹا نیزہ ہوتا، خشت نیزہ اور تیر کی

ملی جلی قسم تھی،

---

[۵۴] برہان قاطع میں ہے :-

"نوعے از تیر باشد و آن تیریست کوچک و بعضے گویند آلتے ست چوبین و میان خالی

کہ تیر ناوک را درمیان آن گذاشتہ می اندازند" و بعضے گویند ناوک باشد از آہن کہ تیر کوچکے

دران نہند و بعد ازان در کمان گذاشتہ اندازند [۵۵] آداب الحرب باب یازدہم،

آئینِ اکبری مین نیزہ کی کئی قسمین لکھی ہین، نیزہ، برچھا، سانگ، سینٹھی، سیلرہ،

جو نیزہ سوارون کے استعمال مین رہتا تھا، وہ بہت ہی لمبا ہوتا جس کا دستہ بانس کا اور سرا لوہے کا ہوتا تھا، برچھا نیزہ سے وزنی اور تمام تر لوہے کا ہوتا تھا، برچھا پیدل سپاہیون کے ہاتھ مین رہتا،

آئینِ اکبری کی تصویر مین سانگ برچھا سے چھوٹا دکھایا گیا ہے، یہ بھی تمام تر لوہے ہی سے بنایا جاتا، اس کا منہ چوپہل یا سہ پہل ہوتا، سینٹھی سانگ سے چھوٹا لیکن سیلرہ سینٹھی سے بڑا اور سانگ سے چھوٹا ہوتا تھا، ایک چھوٹے قسم کے نیزے کو نیزہ خورد دستی کہتے تھے،[1]

گرز | گرز سلاطینِ دہلی[2] اور شاہانِ مغلیہ دونون کے عہد مین استعمال کیا جاتا تھا، آئینِ اکبری کی تصویر سے پتہ چلتا ہے کہ تیموری عہد مین گرز تقریباً ڈھائی فٹ کا ایک چھوٹا آہنی ڈنڈا ہوتا تھا جس کے سر پر تین بڑے اور وزنی مدور لٹو ہوتے تھے، دو ادھر ادھر اور ایک بیچ مین گرز کی ایک قسم ششپر بھی تھی جس کے اوپر ایک بہت وزنی لٹو ہوتا تھا،[3]

ناچخ | ناچخ گرز ہی کی ایک قسم تھی جس مین تلوار کی دھار بھی ہوتی تھی، یہ شاہی ہتھیار تھا، آداب الحرب[4] مین ناچخ کی تشریح اس طرح کی گئی ہے،

"سلاح بادشاہانست کہ ہم دوست را شاید ہم دشمن را، دوست را از ضربہ ناچخ
زنند و بجاے گرز کار کنند و دشمن را بروے ناچخ زنند، بجاے شمشیر کار کنند"[5]

---

[1] نیزہ کی اور قسمون کے یہ نام تھے، بلم، گڑاسا، پنج کھی، بندی بلم، لگے، گڑاھیا، علم وغیرہ، [2] طبقات ناصری ص ۹۹، ۱۲، ۱۱، [3] آداب الحرب باب یازدہم [4] گرز کے بعض نام دھارا اور گرگز بھی تھے، دھارا کے سر پر چھ لٹو ہوتے، اور اس کا دستہ ہشت پہل ہوتا، گرگز کے اوپر آٹھ لٹو ہوتے، اور اس کا قبضہ بید کا ہوتا، گرز کا ایک نام چماق بھی تھا، برہان قاطع مین ہے، :-

"گرز آہنین ششپر را گویند، و درین زمان چوب دست سر گرہ دار را می گویند" [5] برہان قاطع مین

آئینِ اکبری کے آئین قورخانہ کی فہرست مین ناچخ کا ذکر نہین،

تبر | تبر دیلمیون کا ہتھیار تھا،[6] لیکن عام طور سے ہندوستان مین بھی رائج ہو گیا تھا، یہ گھوڑے کی زین مین آویزان رہتا تھا، اس کی شکل کلہاڑی سے ملتی ہے،

آئینِ اکبری مین مختلف قسم کے تبر کی تصویر دی ہوئی ہے، ایک تبر کا پھل مستطیل نما یعنی کلہاڑی کے پھل کی طرح ہوتا تھا، بعض تبر مین پھل کے علاوہ اس کے سر پر نیزہ کی طرح ایک لمبی نوک نکلی ہوتی تھی، اس کی ایک اور دوسری قسم کو زاغنول (کوے کی چونچ) کہتے تھے، جس کے پھل کے دونون طرف نوک ہوتی تھی، اگر زاغنول کے دونون طرف پھل ہوتے، تو وہ زاغ نول کہلاتا تھا، اس کی ایک طرف کا پھل چوڑا اور دوسری طرف کا نوکیلا ہوتا تھا، تبر دستہ کی لمبائی عموماً ۲۳-۱ انچ ہوتی تھی، جس تبر کا دستہ بہت لمبا ہوتا، اس کو ترنگالہ کہتے تھے، غالباً چھوٹے تبر کی ایک قسم تبسولہ بھی تھی، جس کی شکل چھینی سے ملتی ہوئی ہے، اس کے ساتھ ایک یا دو مدورہ حلقے ہوتے تھے جن کو چکر تبسولہ کہا جاتا، بعض تبر بہت مرصع ہوتے، جو زیادہ تر دربار مین شاہی محافظون کے ہاتھون مین دکھائی دیتا، تبر کے لئے چھماخ کی بھی اصطلاح استعمال ہوئی ہے،[7]

پیازی | آئینِ اکبری (ص ۰۸) مین تیر، زاغنول، چکر تبسولہ کے ساتھ پیازی کا بھی نام درج ہے، شاید یہ تبر ہی کی کوئی قسم ہو، لیکن برہان قاطع مین ہے، :-

---

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۴) ناچخ کی کچھ اور تشریح ہے، :-

"تبرزین را گویند، و آن نوعے از تبر است کہ سپاہیان بر پہلوے زین اسپ بندند، و بعضے گویند، سنانے ست کہ سر آن دو شاخ باشد، و نیزہ کوچک را نیز گویند،

[6] آداب الحرب باب یازدہم [7] برہان قاطع ص ۳۲۶،

"نوعے از گرزہم ہست، وآن چنان ست کہ چند گوے فولادی را بچند زنجیر کوتاہ مضبوط کردہ بدستہ از چوب محکم نصب کنند وآن را بہ ترکی چوگن گویند،

فلاخن یا فلانسگ یہ سنگ اندازی کا آلہ تھا، اس مین ریشم یا رسی کا پھندا ہوتا جس مین وزنی پتھر رکھ کر غنیم پر پھینکا جاتا، یہ پتھر جس کے سینہ یا پیشانی سے ٹکرا جاتا، وہ یا تو ہلاک یا بُری طرح زخمی ہوتا[1]، تیموری دور مین فلاخن کے لئے گوپھن کی بھی اصطلاح استعمال ہوئی ہے[2]،

کمند اس سے حصار اور قلعہ کی دیوارون پر چڑھنے مین مدد ملتی تھی، سلطان محمود غزنوی کی فوج کے ایک لشکری نے ایک لڑائی مین دشمن کے ایک سوار اور اس کے گھوڑے کو کمند کے پھندے مین الجھا کر اپنی طرف گھسیٹ لیا تھا، جس سے غنیم کی صف مین انتشار پھیل گیا تھا، کمند کا استعمال تیموری دور مین بھی جاری رہا،

کٹارہ کٹارہ کے متعلق آداب الحرب کے مصنف نے صرف اتنا لکھا ہے کہ

"سلاح ہندوان وبے باکان وغداران"

آئینِ اکبری کی تصویر سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تلوار اور خنجر کی ملی جلی شکل کا ایک ہتھیار تھا، اس کا پھل کچھ ٹیڑھا ہوتا تھا، جس کی چوڑائی قبضہ کے پاس تین انچ اور سرے پر ایک انچ ہوتی تھی، گرفت مین لینے کے لئے دو الگ الگ دستے ہوتے تھے، جو قبضے کے پاس ایک دوسرے سے مل جاتے، کٹارہ کے لئے کبھی کٹار اور کبھی کٹاری کی بھی اصطلاح استعمال ہوتی،

دشنہ آداب الحرب مین ہو،

"سلاح عیاریشگان وجان بازان دزدانست"

برہان قاطع مین ہے:-

[1] آداب الحرب، [2] خافی خان جلد دوم ص ۵۵۶

"نوعے از خنجر است کہ بیشتر مردم لاری دارند"

آئینِ اکبری مین تیموری دور کے اور ہتھیارون کے نام یہ دیئے گئے ہین،

جمدھر اس کا دستہ تقریباً کٹار کی طرح ہوتا، لیکن پھل سیدھا اور چوڑا ہوتا تھا،

خنجر اس کا پھل کچھ ٹیڑھا اور قبضہ تلوار کے جیسا ہوتا،

خنجر کی اور قسمون کے نام جمکھاک، بانک، کھپوہ، جنبوہ، اور نرسنگھ، موٹھ، بیش قبض وغیرہ تھے، ان کی ساخت مین کچھ تھوڑا تھوڑا فرق ہوتا تھا،

کارد قصاب کی چھری کی طرح ڈھائی فیٹ لمبی ہوتی، اس کا پھل دو انچ چوڑا ہوتا،

کپتی کارد یعنی وہ بڑی اور لمبی چھری جو چھڑی کے اندر ہوتی،

پیچی کارد اس کی شکل قینچی یعنی کوڑے کی طرح ہوتی تھی،

چاقو یعنی وہ چھری جو مڑ کر چوبین دستے مین رہتی تھی، اُس کے کئی پھل ہوتے تھے،

تفنگ دہان یہ غالباً ایک نلکی ہوتی تھی جس سے منہ سے پھونک کر مٹی یا پتھر کی گولیان پھینکی جاتی تھین

پشت خار یہ ہاتھ اور بازو کی شکل کا ایک آہنی ہتھیار تھا،

خار ماہی اس کے دونون طرف مچھلی کے کانٹے کی طرح کیلین نکلی رہتی تھین،

گرہ کشا یہ نیزہ کی طرح لمبا ہوتا تھا، اس کے سرے پر چاند کی شکل کا ایک پھل ہوتا تھا، جس کے اوپر ایک نکلی ہوئی تیز نوک بھی ہوتی تھی،

شصت آویز آئینِ اکبری مین اس کی کوئی تصویر نہین دی ہے

اس مقالہ مین آتشین اسلحہ کا ذکر نہین کیا گیا ہے آئندہ کسی موقع پر کیا جائے گا،

شیفتہ کا غیر مطبوعہ کلام

از

جناب کلب علی خان صاحب فائق رام پوری

نواب مصطفےٰ خان خلف عظیم الدولہ سرفراز الملک نواب مرتضیٰ خان بہادر مظفر جنگ ۱؎ سنہ ۱۲۱۵ھ مطابق سنہ ۱۸۰۰ء میں بمقام دہلی پیدا ہوئے، امارت کی فضا میں آنکھیں کھولیں، عربی اور فارسی کی درسیہ کتب میاں جی مالا ال اور حاجی محمد نور دہلوی سے پڑھیں، دہلی انگریزی قبضہ اقتدار میں تھی، لیکن قلعۂ معلّٰی میں برائے نام اکبر ثانی کی حکومت شمار ہوتی تھی، میر نظام الدین ممنون، حافظ عبد الرحمن احسان شاہ نصیر وغیرہ کے دم سے عروس شعر و سخن کا سنگھار قائم تھا، اس سلسلہ میں قلعۂ معلّٰی کی صحبتیں علم و ادب کے شیدائیوں کو دعوتِ سخن دے رہی تھیں، سولہ سال کی عمر میں ۱۲۳۴ھ / ۱۸۱۸ء کے قریب شیفتہ نے بھی اس میدان میں قدم رکھا، نوجوان شعراء کی قیادت، ذوق، غالب، مومن کے ہاتھ میں تھی مومن، ممنون کے طرزِ سخن سے متاثر تھے، اُن کا چرچا دہلی میں عام ہو چلا تھا، مناسبتِ طبیعت کے باعث شیفتہ مومن کے حلقۂ تلامذہ میں

۱؎ در سال شانزدہم نبردے سخن گوئی داد ند شیوا بیانی برتر از عادت بخشیدند و در بست و سیوم بال اعراض کرامت کردند و یکبارہ دل ازین شغل برگرفتند .... و آن روز بر ہزار و دو صد چہل افزون بود، امروز بر چہل ہفت افزون است؛ (دیباچہ دیوان شیفتہ مخطوطہ مکتوبہ نواب فخر الدین خان)

۲؎ در شاعران نوجوان مومن خان است کہ متصل کوچہ چیلیہ و نزدیک تر از مکان معروف بہ کالا محل خانہ دارد، .... بیتے از دیاد دارم،

داخل ہوئے، اور شہرت حاصل کی لیکن چھ سات سال بعد سنہ ۱۲۴۰ہجری مطابق سنہ ۱۸۱۹ء میں یک لخت طبیعت شعر گوئی سے اُچاٹ ہو گئی، دیوان کی ترتیب اور تدوین کا خیال نہ تھا لیکن نواب فخر الدین خان ۱؎ المتخلص بہ خرد خلف نواب شرف الدین محمد خان نے جن کے سپرد شیفتہ کے کلام کی ترتیب تھی، اور دیگر احباب نے مجبور کیا، سنہ ۱۲۴۷ھ مطابق سنہ ۱۸۳۱ء میں کلام کا انتخاب کیا گیا، اور خرد نے دیوان کی کتابت کے ساتھ ساتھ تاریخ "نظم عالم پسند" سے نکال کر حقِ رفاقت ادا کر دیا، شیفتہ کے دیوان کا یہ نسخہ اس کی زندگی کے اُن گوشوں کو بھی بے نقاب کر رہا ہے، جو ابھی تک تاریکی میں ہیں، مومن کی زندگی جس طرح رندانہ بسر ہو رہی تھی، اسی سے شیفتہ کو بھی دو چار ہونا پڑا، مگر مومن وزیر الدولہ کی ترغیب فریضۂ حج سے یہ کہکر پہلو تہی کر گئے،

ہے ابھی آرزوے وصلِ صنم ہے ابھی حسرتِ ہوس رانی

فکر انجام سدّ رہ ہوئی سُن چکا ہوں حدیثِ صنعانی

حضرت سید احمد شہید کی بیعت کا تقاضا تھا کہ وہ بھی مجاہدین کا ساتھ دیتے، مگر وہ ترغیب سے بھی آگے نہ بڑھ سکے، اُن کے عشق محبت کی داستان مثنویوں کی شکل میں اربابِ نظر کے سامنے ہے، خود شیفتہ نے اس بیعتِ شہید کے برسوں بعد سنہ ۱۲۵۰ھ میں قریب گلشن بے خار میں اُن کی شیفتگی کا ذکر کیا ہے یہ وصال

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۹)

نہ جاؤں گا کبھی جنت کو میں نہ جاؤں گا اگر وہاں نہیں نقشہ تمھارے گھر کا سا

یہ عبارت مصنف روزنامچہ مولوی عبد القادر غمگین رامپوری نے ۲۶ر فروری سنہ ۱۸۳۱ء میں رامپور پہنچنے کے بعد لکھی ہے:

"۲۶ر فروری سنہ ۱۸۳۱ء در رامپور رسیدم .... از آنجا کہ بعد ازین اجمیر و دہلی راندیدام ہرچہ از امور نوشتم این جا ماندہ بود، این زمان نقلش از کتاب حافظ برین اوراق نوشتم"

پہلا سفر دہلی رمضان سنہ ۱۲۳۰ھ کو پہنچے .... ص ۲۱۳۰۹ ر جولائی سنہ ۱۸۲۳ء مطابق ۴ر شوال سنہ ۱۲۳۸ھ کو حافظ الٰہی بخش کے ہمراہ غمگین قلعہ دہلی دیکھنے گئے، مولوی فضل حق صاحب اور مولوی رشید الدین خان سے ملے۔ (روزنامچہ مولوی عبد القادر خان غمگین مخطوطہ رضا لائبریری رام پور) ۱؎ تذکرہ مولوی کریم الدین ص ۳۵۶؛

یارانِ رنگین و بہ وصل شاہدان شیرین ادا عمرے خوش می گذارد"

شیفتہ کی مالی حیثیت اونچی تھی، اس نے ۱۰ ذی حجہ ۱۲۵۴ھ مطابق ۲۵ فروری ۱۸۳۹ء کو دہلی سے بارادہ فریضۂ حج روانہ ہوئے، اور اس سعادت سے سرفراز ہو کر ۲۳ ذی حجہ ۱۲۵۶ھ مطابق ۱۶ فروری ۱۸۴۱ء کو دہلی واپس آئے، اس سفر کے بعد اُن کی زندگانی کا رُخ تبدیل ہو جانا چاہئے تھا، وہ پہلے شاہ محمد اسحاق صاحب اور اُن کے بعد شاہ ابو سعید صاحب اور آخر میں شاہ عبد الغنی صاحب مجددی سے بیعت ہو چکے تھے، شیفتہ متہجد گذار بن چکے تھے، اس لئے جب مطبع آئینہ سکندری میرٹھ ۱۸۵۵ء میں اُن کا دیوان چھپا، تو انھوں نے وہ حصے جو اُن کی متقیانہ زندگی کی پردہ دری کرتے، حذف کر دیئے،

شیفتہ کے فرزند نواب حاجی محمد اسحاق خان آنریری سکریٹری ایم - اے - او کالج علی گڈھ کی فرمایش سے نظامی پریس بدایون سے کلیات شیفتہ و حسرتی ۱۹۱۶ء میں شائع ہوا لیکن کلیات میں بھی غیر مطبوعہ کلام چھوڑ دیا گیا، اور نہ اسکا کوئی تذکرہ کیا گیا کہ شیفتہ کا نسخہ دیوان مخطوطہ محفوظ ہے اور نسخہ مطبوعہ اور مخطوطہ میں کیا فرق ہے، ہم تفصیلی تبصرۂ کلام کو آئندہ صحبت کے لئے ملتوی رکھتے ہوئے، اس مقالہ میں صرف غیر مطبوعہ سے بحث کریں گے، اور انکی زندگی کا وہ گوشہ جو اب تک پوشیدہ تھا محض اسی کو بے نقاب کریں گے، تاکہ نقادانِ سخن شیفتہ کے کلام کا اس روشنی میں جائزہ لے سکیں،

نسخہ مخطوطہ میں ۱۳۹ غزلیں ہیں (۱۲۶) متن میں اور (۱۳) حاشیہ پر بعد میں نقل ہوئی ہیں، مطبوعہ نسخہ دیوان میں ۱۰۲ غزلیں ملتی ہیں، اس طرح ہم یہ بات یقین سے کہہ سکتے ہیں، کہ ۱۲۴۳ھ میں نسخہ دیوان مرتب ہوا، اس وقت ۱۰۲ غزلیں انتخاب میں آ چکی تھیں، شیفتہ کا انتقال ۱۲۸۶ھ میں ہوا، اس چالیس

ؔلہ کلیات شیفتہ و حسرتی نظامی پریس بدایون ۱۹۱۶ء ص ۸،

برس کی مدت میں صرف ۲۶ غزلیں فزیکیں، حیرت کا مقام یہ ہے کہ ۱۸۵۵ء میں جو دیوان شیفتہ شائع ہوا ہے، اس میں بعد کی کوئی غزل نہیں ملتی، مخطوط نسخہ میں پانچ غزلیں ایسی ہیں، جو مطبوعہ نسخہ میں نہیں، (۴۹) اشعار فردیات میں زائد ہیں (۶) رباعیات، ایک مثلث، ایک مخمس، ایک مسدس چار مختصر مثنویاں جن میں ایک مثنوی ۱۴ شعر کی رمجو اور جنگلو طوائفوں کی تقریب "مستی مالی" پر اور تین نامہ شوق ہیں، ۲۵، ۱۸، ۱۵، ۳۰، ۱۷، یہ چاروں مثنویاں ہی اس نسخہ مخطوط میں اہم ہیں، نامہ شوق تو بہت سے شعراء کے یہاں ملتے ہیں لیکن شاعر کی زندگی سے اس کا تعلق ہوا ایسا کم نظر آئے گا، شیفتہ جیسے متقی اور پاک باز کا رمجو اور جنگلو کی تقریب مستی میں شرکت کرنا مقام حیرت تھا، لیکن اس حیرت کو مولوی کریم الدین صاحب تذکرہ شعرائے اردو نے دور کر دیا، رمجو کی نسبت وہ لکھتے ہیں:

"نزاکت تخلص ایک رنڈی پری زاد، رمجو نام کا ہے، اصل اس کی بلدہ نارنول ہے، وہ بچہ پن سے جلوہ فرمائے شاہ جہان آباد اور رونق بخش اس بلدہ فرخ بنیاد کی ہے، اپنے وقت میں یہ رنڈی بہت خوبصورت حسین اور نمکین تھی، شاہ جہان آباد میں اُس کے حُسن کا چرچا تھا، سُننے میں آیا ہے کہ نواب مصطفےٰ خان شیفتہ کی آشنا تھی، اب بڑھیا ہو گئی ہے، قابل دیکھنے کے نہیں ہے، یہ شعر اُس کے ہیں،

بسکہ رہتا ہے یار آنکھوں میں	ہے نظر بیقرار آنکھوں میں
کیوں نہ میں قربان ہوں جب وہ کہے ناز سے	ہم کو جفا کا ہے شوق، اہلِ وفا کون ہے؟

اشعار متذکرۂ بالا پردہ دری کر رہے ہیں کہ جس طرح مومن کی محبوبہ امۃ الفاطمہ صاحب کو شعر گوئی کے میدان میں قدم رکھنا پڑا، اسی طرح شیفتہ کی محبوبہ رمجو نے شعر گوئی کے باعث تذکرہ شعراء میں جگہ پائی ورنہ یہ داستان محبت پردۂ خفا ہی میں رہتی، کریم الدین ۱۲۶۳ھ میں رمجو کو بڑھیا بتاتے ہیں، یہ داستان محبت کب شروع ہوئی، اس پر خود شیفتہ نے روشنی ڈالی ہے، تاریخ مستی مالی "در غنچہ سوسن" سے نکالی ہے، اس تقریب میں شیفتہ کی شرکت شیفتگی کے قدیم باب کھول رہی ہے، نامۂ شوقیہ میں وہ کھل کر محبوبہ کا نام

لیتے ہین، ۱۲۴۴ھ

عاشق سے یہ دم جو کر گئے تم ہان اپنے ہی نام پر گئے تم

طوائف سے وفا کی امید، خیال خام ہے، اظہار درد جدائی کے ساتھ ساتھ ہی رقیب کا خیال

دل مین خلش پیدا کر دیتا ہے، کہتے ہین،

اب تازہ رقیب شاد ہون گے ہم کام ہے کو تم کو یاد ہون گے

رنجو دہلی سے کہین چلی گئی ہے، اسی سلسلہ مین جذبات دلی کی ترجمانی نہایت شدت سے پائی جاتی ہے، انتظار کا نقشہ اس طرح کھینچتے ہین،

آتا ہون مین بار بار در تک بیتابی ہے شام سے سحر تک

بے ہوشی اور بے حواسی دشوار ہے خویشتن شناسی

ہر لحظہ یہ حرف ہے زبان پر آ جلد کہ آ بنی ہے جان پر

آخر بے قراری سے مجبور ہو کر خود بھی دہلی سے چلے جاتے ہین، اور اس کا اظہار کرتے ہین

لو شہر ہی چھوڑ کر چلے ہم تم وہان گئے اور ادھر چلے ہم

تم آئے تو ہم بھی آئین گے یان دیکھین گے تو منہ دکھائین گے یان

ورنہ کہین یون ہی مر رہین گے ناکام ہی کام کر رہین گے ::

دوسرے نامۂ فراق مین رنجو کے ہمراہ نہ جانے کے تشاکی نظر آتے ہین، درد واثر کوٹ کوٹ کر بھر دیا ہے، دو شعر سنیئے،

لغزش پا تھی ہر قدم کیا کیا دم پہ بنتی تھی دمبدم کیا کیا

دمبدم جی جلا ہی جاتا تھا وقت رخصت کا یاد آتا تھا

فارسی ترکیبین کس نزاکت کے ساتھ استعمال کی ہین، مومن کے قدم بہ قدم نظر آتی ہین!

اے تمنائے جان وخواہش دل اے فزون ساز شوق وکاہش دل

اے تسلی خاطر بے تاب مایۂ اضطراب شیخ وشاب

جوش پر بے قراری دل تھی رشک افزائے مرغ بسمل تھی

ان مثنویون کے اور مطبوعہ کلام کے علاوہ مخطوطہ نسخہ اور مطبوعہ مین جو اہمیت ہے، وہ یہ ہے کہ مطبوعہ کلام ترمیم اور اصلاح کے بعد شائع کیا گیا ہے، اور نسخۂ زیر بحث مومن اور غالب کی نظر سے گذر چکا ہے، دیباچۂ دیوان تو اس امر کو بھی واضح کرتا ہے کہ شیفتہ ابھی تک مومن کے حلقۂ تلامذہ مین داخل تھے، اور حاشیہ کی اصلاح سے پتہ چلتا ہے کہ بعد مین غالب سے بھی اصلاح لی گئی ہے، اس ترمیم اور اصلاح کے چند نمونے ہم اس موقع پر پیش کئے جاتے ہین،

نسخۂ مخطوطہ مین شعر ہے،

انتظار قتل نے یہان خون کیا رہ گئی ہر حسرت دل جلا دین

نسخۂ مخطوطہ مین حاشیے پر یہ اصلاح دی گئی ہے، مصرع اول :-

یہان تو یہ قتل ہی نے خون کیا

عرشی صاحب ناظم رضا لائبریری رام پور کی رائے ہے کہ حاشیہ پر جو اصلاح ہے وہ غالب کے قلم کی ہے، لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ نسخۂ مطبوعہ مین بجائے لفظ نوید امید رکھا گیا ہے، مطبوعہ مصرعہ اس طرح ہے :-

یہان اُمید قتل ہی نے خون کیا

نسخۂ مخطوطہ مین ایک مقطع اس طرح ہے :

سخن راست ہو نہ کذب، نہ ہے لاف، نہ ہزل

شیفتہ کوئی سخنور نہین بہتر ہم سے

یہ تعلّی شاعرانہ گرمیِ خون کی وجہ سے کی گئی تھی، اس لئے شیفتہ نے بعد میں یہ مناسب حال نہ سمجھ کر کے مطبوعہ نسخہ میں اس طرح بنا دیا،

شیفتہ سادہ بیانی نے ہمیں چمکایا
ورنہ صنعت میں بہت لوگ ہیں بہتر ہم کو

نسخۂ مخطوطہ میں شعر ہے؛

جذبۂ شوق کی تاثیر کے صدقے جاؤں
سُن کے قاصد کی خبر، آپ وہ در پر آیا

حاشیہ پر مصرعۂ اولیٰ میں اصلاح اس طرح دی گئی ہے؛

ع جذبۂ شوق کی تاثیر بھی کیا بے ڈھب ہو

لیکن یہ اصلاح بھی نظرِ ثانی میں نامقبول رہی اور مطبوعہ مصرع اس طرح ہے،

ع : جذبۂ شوق کی تاثیر اسے کہتے ہیں

نسخۂ مخطوطہ میں مقطع ہے،

شیفتہ حضرت مومن کا ہو فتویٰ بس اب
حسرت حرمت صہبا و مزامیر نہ کھینچ

نسخۂ مطبوعہ میں مضمون بھی بلحاظ تقویٰ بدل دیا گیا ہے،

وجد کو زمزمۂ مُرغِ سحر کافی ہے
شیفتہ نازِ مُغنّی و مزامیر نہ کھینچ

نسخۂ مخطوطہ میں مقطع ذیل میں شاعرانہ تعلّی کی گئی ہے،

کیونکر کلام آپ کا اعجاز ہو گیا
دلی جو شیفتہ ہے دیارِ عرب سے دور

اسی نسخہ میں مصرعۂ اول کو قلم زد کر کے اس طرح اصلاح دی ہے؛-

ع آغازِ عمر ہی میں جو ہم کو خیالِ حج

مطبوعہ نسخہ میں یہی مصرع ہے،

ان نمونوں سے ترمیم اور اصلاح کی حیثیت واضح ہو جاتی ہے،

مخطوطہ دیوان کی ترتیب کے بعد جو غزلیں کہی ہیں، وہ حاشیے پر نقل کی گئی ہیں، اُس کی تفصیل ذیل میں ہے :

گہ ہم سے خفا وہ ہیں گہے اُن سے خفا ہم
مدت سے اسی طرح نبھی جاتی ہے باہم

نیرنگِ حُسن کے تری جلوے کہاں نہیں
آئینہ اشک بار ہے دریا رواں نہیں

(دوغزلہ ہے)

ہم سے آزار روش ہا تو ہیں دور رکھتے ہیں
کیا قیامت ہے کہ اب سرو ثمر رکھتے ہیں

ہم سے جو ہو غبار تو دشمن سے صاف ہو
تقصیر ہو کسی سے کسی کی معاف ہو

ہر چند مجھ کو نے سبب آزردہ ہے مگر
ڈرتا ہوں میں منانے سے آزردہ تر نہ ہو

ظالم کبھی تو دادِ دلِ و چشم تر لے
سینہ سے سینہ اور نظر سے نظر لے

گلے پر میرے لے دشمن کی وہ شمشیر پھرتی ہے
زباں تدبیر چلتی ہے نہ وہاں تقدیر پھرتی ہے

سجدے کی کسی در پہ تمنا نہیں رکھتے
گردن پہ سرِ ناصیہ فرسا نہیں رکھتے

شب وہ مستِ شرابِ ناب رہے
اور ہم اُن سے کامیاب رہے

فیضِ حق عام ہے افسردہ دلِ زار نہ ہو
دشت کیا جلوہ گہِ لالۂ شاداب نہیں

(دوغزلہ)

میری خوشی کا اُن کو نہایت خیال ہے
کچھ ان دنوں میں غیر سے شاید ملال ہے

غیر مطبوعہ کلام

غزلیں

(۱)

روز گر جاتے تو کیا، کچھ نہ دکھاتے دیکھا
ایک ہی شب جو گئے، غیر کو جاتے دیکھا

کیون لگاہائے کرم، صلح نہین ہونے کی اپنی آنکھون سے تجھے آنکھ لڑاتے دیکھا

میری وحشت کی خبر قیس کو زنہار نہین کل بھی لوگون نے اسے خاک اڑاتے دیکھا

ہاتھ ملنا بس مردن بھی رہا قسمت مین گورِ اعدا پہ اُسے ہاتھ اٹھاتے دیکھا

گل کیا شمع کو اُس کو کی ہوا نے جو ہین

نعش پر شیفتہ کی اشک بہاتے دیکھا

دن کو دکھلاتے ہین حسن آتش افشان کی بہار (۲) دیکھ شب شعلہ ہائے آہ و افغان کی بہار

گُل کھلائے شمع رونے مجھ کو سر سے پاؤن تک غیر کے گھر دیکھ کر سروِ چراغان کی بہار

جلوۂ صبحِ وطن کیون کر نہ ہو وحشت فزا یاد آتی ہے ہمین شامِ غریبان کی بہار

سیرگہِ گل ہوش آگیا تھا دیکھ گل پھر غش ہوا یاد آئی مجھ کو اُس چاکِ گریبان کی بہار

سیرِ جنت سے ہو لیا، واشہ، دلِ افسردہ کو

چھا رہی ہے، شیفتہ آنکھون مین تو وہان کی بہار

گر کیجیے اُس پری کی بیان داستانِ رقص (۳) ہو وجد اہلِ حال کو سن کر بیانِ رقص

آنکھون مین پھر گیا پری، وہ رقصِ جان نواز ہاروت مجھ سے زہرہ کا مت کر بیانِ رقص

ہو مشتری کو خوبی کا لا سے وجد و حال وہ خود فروش کھولے کبھی گر دکانِ رقص

تھا دل کو رقص طائرِ بسمل کی طرح شب سُن کر عدو کے گھر مین تری داستانِ رقص

ہان چاہیے صلہ مہِ زہرہ روش کو دیکھ

کیا خوب شیفتہ نے کیا ہے بیانِ رقص

اپنی تیغِ نگہ کی آب کو دیکھ (۴) دلِ بے حوصلہ کی تاب کو دیکھ

کانپتے مین پڑے در و دیوار دیدۂ ظلم نما خراب کو دیکھ

آگے اُس جلوہ کے یہ تھا احوال رو دیا ہم نے آفتاب کو دیکھ

مجھ سے بے خوابی کا سبب مت پوچھ اپنی ہی چشمِ نیم خواب کو دیکھ

شکوے کی جا نہین کہ ہو گئے ہم بے حجاب آپکے حجاب کو دیکھ

کس پری زاد کا ہون دیوانہ غش مین ہون اپنے انتخاب کو دیکھ

دلِ بے تاب پھر ہوا بے تاب اُس کی کاکل کے پیچ و تاب کو دیکھ

اب تو کہتے ہین وہ بھی شیفتہ کے

دل تڑپتا ہے اضطراب کو دیکھ

اگر طلب کرے وہ مہ عذار آئینہ (۵) تو مہر نذر کرے زرنگار آئینہ

وہ گل نہ دیکھے کبھی آنکھ اٹھا کے گرچہ کرو ہزار آہ برنگ ہزار آئینہ

پری کو شیشہ مین بیتاب جس نے دیکھا ہو ہوا وہ دیکھ کے یون بیقرار آئینہ

نہین ہے آبِ حیا اُس کی آنکھ مین شاید ہے کس ڈھٹائی سے اس سے دوچار آئینہ

شمار غیرون کا کیجیے تو طول کھینچے بات بڑا ہو سب مین سخن اختصار آئینہ

تمھارے جلوے سے از بسکہ کھل گئی قلعی مثالِ ماہ ہوا شرمسار آئینہ

مناسبت ہے کہ ہے ربط اس قدر باہم ہمارا دل ہے اگر روئے یار آئینہ

ہمارے آئینہ چشم اشک بار کو دیکھ کہ اس سے اور نہین آبدار آئینہ

جبھی سمجھ گئے ہم دل مین آمدِ دشمن ہنسا جو لا کے ترا ناز دار آئینہ

ذرا نگاہ کرو شیفتہ کی شوخی کو

دھرا ہے پہلو مین ہنگام کار آئینہ

متفرق ابیات

معجزِ حسن سے سب جن و بشر ہیں تسخیر
پری بلقیس کو دعویٰ ہے سلیمانی کا

کس تمنا کے لئے ہو کہ شرر کے بدلے
موجۂ آہ کو ہے قصد گل افشانی کا

کسی بیتاب کو دیکھا کہ ہوا گرمِ عنان
کچھ نیا ڈھب ہے ترے رخش کی جولانی کا

خون بہنے سے مرا کیوں دلِ بسمل ٹھہرا
شیفتہ دیکھ تو بڑھ کر کہیں قاتل ٹھہرا

قیس بیتاب ہے خود کون کہے لیلیٰ سے
ساربان تو ہی کسی حیلہ سے محمل ٹھہرا

اُف رے آدابِ محبت کہ ترے کوچے میں
جب تلک سر نہ رکھا پاؤں اٹھایا نہ گیا

غیر کے آنے کی رنجش نہیں جاتی اس سے
مجھ پہ طوفان لو، یاں کوئی آیا نہ گیا

توڑیں گے خوب دخمۂ پرویز شیفتہ
گر اپنے ہاتھ تیشۂ فرہاد آگیا

نہو تجھ کو ظاہر ہیں الفت مری
تجھے میں نے چاہا تو کیا ہو گیا

شمع رو تیری طرح، تجھ کو جلاتا میں بھی
اور تجھ سا جو کوئی شعلہ شمائل ہوتا

شیفتہ اُس سا ستمگار رہا اب مائل کیوں
اثرِ عشق سے انکار تجھے تھا نہ ہوا

شیفتہ آنکھ وہ غیروں سے بھی شاید پھیری
گر ہے ساقی کی طرف بازپسِ جامِ شراب

روزِ غم چرخ بڑھا دینا خوب
پر شبِ وصل کو کوتاہ نہ کر

صورت دکھانے جاتے ہیں وہ اُن کے نزع میں
دشمن سزائے حسرتِ دیدار بھی نہیں

یوں کچھ کہو پہ غیر سے بھی نبھ چکی کہ جان
تم بیوفا نہیں تو وفادار بھی نہیں

تم اور شیفتہ سے وفا کا گلہ دریغ
دشمن اُسے سمجھتے ہو جو یار بھی نہیں

یہ کیا ستم ہے کہ یوں شیفتہ ہی کھل جائے
وہ شرم گیں کہ جو غیروں سے بے حجاب نہیں

ناصح اُڑائیں سوزنِ عیسیٰ کی دھجیاں
ہے اب بھی تجھ کو فکر گریبان کے چاک میں

کیا حاصل ایسی بزم میں جانے سے شیفتہ
جس جائے دور باش نہیں مرحبا نہیں

کیا ہوگئی، وہ چشمکِ لطف و نگہ بھر
کیوں آنکھ تری اب نہیں اے پردہ نشین ملا

شکر غیروں کو ہوئی، اُس دم لڑائی کی خبر
مجھ سے اور اُس جنگ جو سے جب صفائی ہو چکی

تیری جھوٹی مے کیا ہے گر کبھی اس کے سوا
بادہ کش دیکھا ہو تو کہہ پارسائی ہو چکی

اب مبارک ہو تمہیں عیشِ وصالِ جاودان
شیفتہ تاب و تعب صرفِ جدائی ہو چکی

نہ کیونکر اجل میری قربان جائے
محبت میں اُس کی مری جان جائے

ہے نوحۂ دل، دل کے طلبگار تھے وہ بھی
پھر کیونکہ نہ شیون کریں شیون سے ہمارے

اے پردہ نشین تو نے ہی بے پردہ دری کی
لا کر جو دکھائی مجھے تصویر پری کی

وہاں سے نسیم لیکے کہاں بو نکل سکے
جس بزم میں نہ شمع کا آنسو نکل سکے

خود فروشی کا جو ہے اُس رشکِ یوسف کو خیال
چرخی والوں کا محلہ مصر کا بازار ہے

غربت میں دشت طے ہو جو اُس گل کے ساتھ پھر
نہ خواہشِ وطن، نہ ہوائے چمن رہے

رباعیات

افسوس نہ مجھ پہ رحم آیا تم کو،
بے درد و ستم شعار پایا تم کو
کیوں آگ ہو کیا مرے جلانے کے لئے
اللہ نے شعلہ رو بنایا تم کو

چھوٹا ہے تیرا قرار، چھوڑا تجھ کو
غیروں سے ہے تجھ کو پیار، چھوڑا تجھ کو
چاہا چھوٹے نہ چھوٹے عادت تیری
ناچار ہو میں نے یار، چھوڑا تجھ کو

مانا کہ بس اب مرا ستانا چھوڑا
اور داغِ فراق سے جلانا چھوڑا
پر یہ کہو جو سب سے بالاتر ہے
غیروں کے پاس کا بھی جانا چھوڑا

بیگانہ ہوئے سب اقربا تیرے لئے
دشمن بنے یار و آشنا تیرے لئے

یہ کچھ گذری پھر اُس پہ تو کہتا ہی — چھوڑوں رقیب کو مین کیا ترے لئے

ہم مرگئے تیری چاہ کرتے کرتے — غیروں سے ہی نباہ کرتے کرتے
کیا جانئے سنگ دل تو ہو کون نہین — پتھر کے بھی دل مین راہ کرتے کرتے

مین جام نہین کہ منہ لگائے مجھ کو — نے آئینہ جو شکل دکھائے مجھ کو
اے شیفتہ تصویر ہنالی نہ غیر — کس طرح وہ ساتھ پھر سلائے مجھ کو

انتخاب مثلث بر غزل مومن

مائل ہین اہلِ بزم بھی آزار کی طرف — مجلس مین تا نہ دیکھ سکوں یار کی طرف
دیکھے ہے مجھ کو دیکھ کے اغیار کی طرف

تب اور سوزِ رشک نے داغ اک نیا دیا — وہم فغانِ یار نے سینہ جلا دیا
آتش لگی تھی کوچۂ دلدار کی طرف

دل چاک چاک شوخی بیجا سے ہو گیا — اُس نے دکھا دکھا کے مجھے چھیڑ دیکھنا
گُل پھینکے عندلیب گرفتار کی طرف

ہم داد خواہ ہو چکے روزِ نشور مین — دل بعد قتل بھی نہین بھرتا کہ گور مین
منہ پھر گیا ہے کوے ستمگار کی طرف

کہتا تھا اُس سے شیفتہ سوختہ جگر — کافر گلے لگا ہے تو مومن کے مت مگر
دیکھ اپنے نفس رشتہ زنّار کی طرف

انتخاب مخمس بر غزل مومن

ناصح کو حرفِ تلخ سنایا نہین ہنوز — دم بعد مومن کے ناک مین لایا نہین ہنوز

شورِ فغان سے فتنہ اٹھایا نہین ہنوز

ہجران کا شکوہ لب تلک آیا نہین ہنوز — لطفِ وصال غیر نے پایا نہین ہنوز
ثابت جبھی وفا ہو کہ ہو عشق مین وفات — بے امتحانِ وصل بھلا یہ بھی کچھ ہو بات
تا زیست کس طرح غمِ ہجران سی ہو نجات

یک چند اور کاہشِ غمِ چشم التفات — مین یار کی نظر مین سمایا نہین ہنوز
ان گرم جوشیوں پہ ہین افسردہ کُشتہٗ — ہر ہر خلافِ طبع پہ ہوتی ہے چشم تر
جب قدر ہو کہ لوٹے مری طرح آگ پر

کیا سوزِ رشک کی دلِ اغیار کو خبر — دوزخ نے کافروں کو جلایا نہین ہنوز
جب کچھ اثر نہ ہو تو نصیحت سی فائدہ — کچھ فائدہ نہ ہو تو نصیحت سے فائدہ
جب ٹھہر جائے قتل تو مہلت سے فائدہ

ہوں خون گرفتہ یار و شفاعت سی فائدہ — صیدِ اجل کسی نے چھڑایا نہین ہنوز
اغیار کے تو طعنوں کا اظہار کیا ضرور — اب وہ بھی چھیڑنے مین جو اُس آسمین دور
ظالم کہان تلک دلِ بیتاب ہو صبور

واعظ ہمارے سامنے کرتا ہے وصفِ حور — سمجھا ہے تو نے جلوہ دکھایا نہیں ہنوز

منتخب مسدس

آرام کا کچھ دھیان نہ کچھ فکرِ طرب ہے — جلنے کی ہوس شوقِ تپشِ غم کی طلب ہے
جو تجھ کو ہے منظور وہی مجھ کو بھی اب ہے — پھر یہ بھی اگر تجھ سے نہ ہو دے تو غضب ہے
اے چرخ نہ گویم کہ بجائے خوشم انداز — یک بار دگر در کفِ آن آتشم انداز

منظور ہو گر تجھ کو کہ میں خوب جلاؤں — جتنا نہ ستایا ہو کسی نے میں ستاؤں
تدبیر بہت سہل ہے اک تجھ کو بتاؤں — مت مان گر آرام کی کچھ بات بتاؤں
اے چرخ نہ گویم کہ بجا ہو خوشم انداز — یک بار دگر در کفِ آن آتشم انداز

مثنویات

تاریخ مسمی مالی یاقوت لبان، مروارید دندان

ساقیا بس مے دو آتشہ لا — مثل خورشید و مہ دو جام پلا
روز و شب تا نشاط ہی میں ہوں — صبح و شام انبساط ہی میں ہوں
ہے دو چند اب فضائے عالم تنگ — ہے زمانہ دو رنگ اب یکرنگ
دورِ ایام ہے الم سے نفور — رات کو عیش ہے دن کو سرور
یعنی دو نازنینِ دل آرام — جن کا ہے رنجو اور جنگلو نام
صبح عیش ایک ایک شام سرور — روزِ عید ایک اک شب پُر نور
ہیں اگرچہ وہ دونوں مہ پیکر — لیک بالاتر اُن میں بالا تر
ربط آپس میں اُن کے حد سے زیاد — کہ وہ اک باغ کے تھے دو شمشاد
تھے وہ گویا دو قالب و یک جان — دونوں کے دل میں ایک ہی ارمان
سو نکالی بہم ہوس جی کی — ایک دن ہو مسی کی شادی کی
کیا کہوں بزمِ عیش کا عالم — آئین دو نو مسی لگا جس دم
بزم تصویر کا سا سامان تھا — تھا سیہ مست جو کوئی وان تھا
مجھ میں جب ہوش اور حال آیا — سال تاریخ کا خیال آیا

شیفتہ ہے جو لالہ جبین سخن، — کہا اُس نے، دو غنچۂ سوسن
۱۲۴۴ھ

نامۂ شیفتۂ جان گداز بہ جانبِ محبوبۂ دلنواز

اے محفلِ ساقی نکویان — اے رونقِ بزمِ شمع رویان
اے زمزمہ سنج نغمہ پرداز — اے ماہ لقائے زہرہ انداز
اے دلبرِ خلق و جانِ عالم — گنجینۂ بحر و کانِ عالم،
اے برقِ بتانِ زمانہ رقص — اے سرو روانِ زمانہ رقص
رفتار سے تیری صبر پامال — ہم نغمۂ صد، بانگِ خلخال
کیا تو نے غضب کیا صد افسوس — پھر داغ نیا دیا، صد افسوس
پہلے جو ہوئی تھی کچھ جدائی — اس سے ہی نہیں تھی تاب آئی
یہ تازہ قلق جو دے گئے تم — یعنی کہ وہاں چلے گئے تم
اس شہر سے کر گئے سفر ہائے — کی میری طرف نہ کچھ نظر ہائے
سوچے نہ کی اس پہ کیا بنے گی — کس جانِ حزین پہ آ بنے گی
دیکھا نہ کسی کی بے کسی کو — پہنچے نہ ذرا ستم رسی کو
عاشق سے یہ رم جو کر گئے تم — ہاں اپنے ہی نام پر گئے تم
آیا نہ خیالِ درد مندی — دی زلف کے ناز کو بلندی
کیا ہجر کے غم دکھائے تو نے — یہ کیا کیا ہائے ہائے تو نے
وہ حرف کہ باعثِ ستم ہے — کیونکر نہ لکھوں کہ جوشِ غم ہے
کیا غم غمِ رشک خود نمایان — الفت طلبان بے وفایان
کچھ اپنے نصیب کی شکایت — کچھ بختِ رقیب کی شکایت

کچھ حالِ دل وصال جو کا — کچھ طعنہ محبت عدو کا

کچھ کچھ سرد کار تازہ جان کا — کچھ کچھ گلہ وصلِ دشمنان کا

طاقت ہی نہین کہ چپ رہون مین — تبلا دے اگر غلط کہون مین

ہر دم ہے یہان خیال تیرا — اور دن سے ہے وہان حال تیرا

یہان آتشِ غم سے سینہ بریان — وہان اشکِ طرب سے دیدہ گریان

یہان شعلہ کی طرح دل تپان ہو — تو بزم فروز دشمنان ہے

یہان جام میں جائے مے لہو ہو — تو ساقی محفلِ عدو ہے،

کیونکر نہ کہیں برا کہیں اب — جو ہم پہ کرم تھے اُن پہ ہیں اب،

کچھ بلکہ زیادہ مہربانی — ربطِ دل والفتِ زبانی

اب تازہ رقیب شاد ہونگے — ہم کاہے کو تم کو یاد ہونگے

کچھ بھی نہ رہی اُمیدواری — برباد گئی وفا ہماری؛

خوگر تھے سدا سے اس الم کے — پر کچھ نہ کہ اس قدر ستم کے

اس ظلم مین پھر غنائین تھیں — گو جب بھی ہمین شکایتین تھین

رہتے تھے بحال گاہے گاہ — ہوتا تھا وصال گاہ گاہ

جب عالم وصل یاد آیا، — حسرت نے ٹھکانے ہی لگایا

یاد آئے ہے وہ زمانہ عیش — ہے وردِ زبان فسانہ عیش

وہ تیری فسون گری کی باتین — دلداری و دلبری کی باتین

وہ طور کہ جس مین آن نکلے — وہ ناز کہ جس پہ جان نکلے

وہ قہر کہ جس سے ہوائیاں لطف — ظاہر میں عتاب پہ نہان لطف

والانِ جو غیرتِ ارم تھے — ہم تم شبِ وصل وہان بہم تھے

ویران کدۂ جنون بنے ہم — غیرت وہ بےستون بنے ہین

وحشت ہے مجھے ہراک مکان سے — بیٹھا جہان بس اٹھا وہان سے

آنکھون سے ہے سیلِ اشک جاری — ڈوبے کہین کاش بیقراری

آتا ہون مین بار بار در تک — بیتابی ہے شام سے سحر تک

ٹپکے ہے لہو سدا نظر سے — خون ریزی ہے شام تک سحر سے

بیتابی جان زمان زمان ہو — اے مایۂ عیش تو کہان ہے،

گو پاس ہے کوئی یا نہین ہو — پر مجھ کو خبر ذرا نہیں ہے

بیہوشی اور بےحواسی — دشوار ہے خویشتن شناسی

بےہوشی سے صدمہ جان پر ہو — جو دل مین ہے سو زبان پر ہو

ہوتا ہے عیان غمِ نہانی — تو بن مین نہین ہے جانِ جانی

ہر دم یہ کلام در دلب ہے — جلتا ہون فراق مین غضب ہے،

ہر لحظہ یہ حرف ہے زبان پر — آ جلد کہ آ بنی ہے جان پر

ہر روز جفائے غم فزون ہو — جون چشم امید غرقِ خون ہو،

غفلت نہیں تیری اب تلک کم — کیون کر نہ زیادہ ہو مجھے غم

جس دن سے گئے ہو یعنی یہان سے — خط بھی نہین بھیجا ایک وہان کو

کرتے نہین خط روان نہ کیجے — آزادی کا خط تو بھیج دیجے

تا پائے سزا یہ جانِ مشتاق — ہووے نہ جدائی بدن شاق

امید سے زندگی ہے اب تک — ایسا ہو کہ آ چکی ہے لب تک

کیونکر نہ ہو اضطراب نامہ
ہے منتظر جواب نامہ

ہر شب ہے زیادہ بیقراری
رحلت ہے یہان سے اب ہماری

کھینچا سوے دشت پھر جنون نے
پھر ہم کو بہایا سیل خون نے

لو شہر ہی چھوڑ کر چلے ہم
تم وہان گئے اور ادھر چلے ہم

کیا وصل محال ہو گیا اب
تھا خواب خیال ہو گیا اب

تم آئے تو ہم بھی آئینگے یہان
دیکھیں گے تو منہ دکھائینگے یہان

ورنہ کہین یونہی مر رہین گے
ناکام ہی کام کر رہین گے

لازم تو یہ ہے کہ جلد آؤ
پھر جلوہ نو بنو دکھاؤ

ظالم نہ ہوا تنا بے وفا تو
انصاف سے دیکھ تو ذرا تو

یہ شیفتہ کیا ہی شیفتہ ہے
آخر یہ ترا ہی شیفتہ ہے

ہجران فسانۂ شیفتۂ جانباز پیش نازنین مست خواب ناز

اے سراپا جفائے ناانصاف
بے وفا سست عہد وعدہ خلاف

تم جو آئے نہ ساتھ سورج کے
روز روشن ہوا شب دیجور

جب کہ دریا سے ہم اتر آئے
آنکھ مین اشک سرخ بھر آئے

اور جب اس طرف روانہ ہوئے
ساتھ سب صف بصف روانہ ہوئے

تازیانے تھے لاکھون توسن پر
نہ تھے گرد دو کو جرم رفتن پر

آفتین ہم رکاب تھین ہردم
راحتین سو عذاب تھین ہردم

حسرتین لحظہ لحظہ آتی تھین
کلفتین خاک مین ملاتی تھین

زخم تیغ زمین سے تھے کیا کیا
مشورے ہم نشین سے تھے کیا کیا

گفتگوے مراجعت ہردم
آرزوے مراجعت ہردم

شہر سے جتنی دور ہوتے تھے
اس قدر زار زار روتے تھے

لغزش پا تھی ہر قدم کیا کیا
دم پہ بنتی تھی دم بدم کیا کیا

نہ کہ اک اور ہی بلا آئی،
کیسی منزل، مری قضا آئی

جب اتر بیٹھے آہ منزل مین
لگ اٹھی آگ خانۂ دل مین

نہ بچی بے گنہ جہنم سے
جل گئی جان آتش غم سے

شعلہ ہائے فغان نے پھونک دیا
ہائے سوز نہان نے پھونک دیا

جب شب وصل یاد آتی تھی
شام تنہائی بھول جاتی تھی

دھیان مین تھے جو تیرے لطف و کرم
نالہ زن تھے کہ ہائے ہائے ستم

دم بدم جی چلا ہی جاتا تھا
وقت رخصت کا یاد آتا تھا

قسمین وہ وعدۂ وفا کے ساتھ
وہ یہ کہنا ترا ادا کے ساتھ

کب تلک آؤگے یہ کہہ جاؤ
اچھی تم آج اور رہ جاؤ

چشم زہر آب حسرت آلودہ
وہ نگاہین مروت آلودہ

دم رخصت جھپٹ کے لگن گلے
اور وہ کہنا کہ تم تو سچ ہی چلے

یہ جو ہردم خیال آتے ہین
اشک کے ساتھ ہوش جاتے ہین

وہی صحبت مجھے دکھائے خدا
جلد بچھڑے دن کو پھر ملائے خدا

حسرتون سے نظر تھی سوئے فلک
جون شب غم سیاہ روے فلک

کہتے تھے پاے کیا کیا تونے
مہروش کو جدا کیا تونے

بسکہ تکلیف تازہ جان پر تھی
دمبدم یہ غزل زبان پر تھی

غزل

محو ہون بس کہ اُس ستم گر کا — ہے گلہ اپنے حال ابتر کا
حال لکھتا ہون جانِ مضطر کا — رگِ بسمل ہے تار مسطر کا
آنکھ پھرنے سے تیری مجھ کو ہوا — گردشِ دہر، دور ساغر کا
ہاتھ اُٹھا کر نہ جا عدو کی طرف — مین ہون پامال تیری ٹھوکر کا
شبِ غم واعظون نے کب دیکھی — کیون نہ ہو خوف روزِ محشر کا
میری ناکامی سے فلک کو حصول — کام ہے یہ اُسی ستمگر کا
شعلہ رو یار، شعلہ رنگ شراب — کام یہان کیا ہے دامنِ تر کا (حاشیہ پر اضافہ)
آپ سے لحظہ لحظہ جاتے ہو — شیفتہؔ ہے خیال کس گھر کا

بس کہ آرام کا خیال نہ تھا — گھر تلک پہنچنے کا حال نہ تھا
رہے باہر ہی رات کو ناچار — مرگ سے شاد زیست سے بیزار
تین دن تک یہی رہا احوال — کہ لگے تھا بُرا بھلا احوال
روز یک شنبہ پھر روانہ ہوئے — غیرتِ گردشِ زمانہ ہوئے
یعنی اُس سے تو اور بڑھ ہو عذاب — ہم ہین گردش سے اپنی آج خراب
پہنچی منزل کو کیونکر کھو دین ہم — یعنی منزل کو پہنچیں گے اُس دم
کہ وہ وعدہ وفا کروگے تم — حقِ الفت ادا کروگے تم
رمضان بھی قریب ہے لیکن — مجھ کو شورِ نشور ہے ہر دن
کس کو صبر و سکون کا یارا ہے — تلخ کامی کہان گوارا ہے
کس طرح دل کو اپنے سخت کرون — کیونکر جدائی پہ ٹھہرا دھرون

سب برابر ہین جب کہ ٹھہری بات — لیلۃ القدر ہو کہ شام برات
کب تلک مین ملول حیران ہون — دیر سے کیا حصول حیران ہون
مجھ کو بلواؤ یا تم آپ آؤ — جلد ٹھہراؤ، جلد ٹھہراؤ
اور تو یہ کو بھی قیام رہے — صحنِ خانہ ہی مین قیام رہو
یاد رکھیو وہ سیکڑون قسمین — آئیو مت رقیب کے بس مین
کیجیو مت خیالِ خام سفر — لائیو مت زبان پہ نام سفر
حرف لانا نہ بات پر اپنی — پختہ رہیو صفات پر اپنی
جان بلب ہون فلک کے کینے سے — آگے مت بڑھیو اس مہینے سے
کہ مجھے ناگوار ہے یہ بہت — ہون مری جان بیقرار بہت
گو کہ ہووے رقیب دور زمان — پر نہین صبر عید تک بھی یہان
مان لے التماس یہ میرا — تیرے قربان شیفتہ تیرا
مجھ کو پہنچاؤ مدعا کو تم — دیکھنا پھر مری وفا کو تم
مرتے مرتے یونہی نباہون گا — تم سے افزون وفا کو چاہون گا

نامۂ تصویرِ تجدیدِ مبتلا بماہ نظیر، گونہ گونہ دراز نفسی باشرحِ طولِ
شبِ ہجران و تمنائے طلوعِ ستارۂ سحری یعنی یادگاری انجم فروز نعمتِ وصالِ دل

اے گلِ بوستانِ ناز و ادا — اے مہِ آسمانِ مہر و وفا
اے تمنائے جان و خواہشِ دل — اے فزون ساز شوق و کاہشِ دل
اے سمن بوئے نسترن اندام — لالہ رخسار، سرو قد، گلفام

گل رعنائے باغ رعنائی
در یکتائے بحر یکتائی

اے تسلی خاطر بے تاب
مایۂ اضطراب شیخ و شاب

اے ستم کیش، بے وفا، عیار
اے دل آرام، دلربا، دلدار

تم سے رخصت ہوئیں ادھر آیا
آنکھ میں جائے خون جگر آیا

میری بیتابیوں سے ہو مضطر
جان آئی وداع کو لب پر

آہ و زاری نے یہ ہوا باندھی
نفس سرد سے چلی آندھی

جوش گریہ سے تھا رواں دریا
مگر اس جوش کا کہاں دریا

جس کا ہر قطرہ شکل طوفان کی
آبرو خاک جس سے عمان کی

نیم موج اس کی غیرت جیحون
رشک سے جس کے نیل کا دل خون

منفعل رعد آہ و افغان سے
آب آب ابر چشم گریان سے

ناوک نالہ وقف گردن چرخ
شرر آہ برق خرمن چرخ

جوش پر بیقراری دل بھی
رشک افزائے مرغ بسمل بھی

کیا کہوں اضطراب کا عالم
کارخانہ جہان کا تھا برہم

آدمی جن پہ آدمی پہ ملک
آسمان پر زمین زمین پہ فلک

کیا کہیں بے خودی کا ہم عالم
پھر دن آتے نہیں ہیں آپ میں ہم

شور افغان سے حشر برپا ہے
تو بھی جیتا ہوں کیا تماشا ہے

ہاتھ سے دل کے رنج ہیں کیا کیا
ہاتھ دل سے اٹھا تو جی بیٹھا

دو الم کیوں نہ ہو ہی طاقت طاق
آرزوئے وصال و رنج فراق

کیا بلا ہے شب فراق سیاہ
طالع تیرہ جس کے سامنے آہ

نہیں دخل نجوم و ماہ کہیں
دل کا ذرے بھی یا رہ کہیں

روز و شب میں تمیز ہو نہ کبھو
زلف و رخ سے نہ فرق ہو سر مو

فی المثل شمس گر ہو جلوہ فزا
اس کا سایہ ہو سایۂ عنقا

اس کے ظل کا کوئی نشان پائے
لاکھ مشعل ہزار شمع جلائے

کیا ڈراتی ہے یہ شب دیجور
شمع کے منہ سے اڑ گیا ہے نور

روز محشر سے جان گداز کہیں
آپ کی زلف سے دراز کہیں

ہجر کی شب بسر نہیں آتی
بانگ مرغ سحر نہیں آتی

سچ ہے کیا ہو ظہور نور سحر
مہر پر منحصر ظہور سحر

سو وہ ہے شمع بزم عشرت یار
کچھ نہیں اور چارۂ شب تار

کہ کسی ڈھب سے وہاں تلک پہنچوں
محفل خور فشاں تلک پہنچوں

رحم اے کاش چرخ کو آئے
کہ تری انجمن میں پہنچائے

سن لے فغان چرخ رس کو مری
دیکھ لے تنگی نفس کو مری

سوچے مضمون آہ بسمل کو
اس سے افزوں نہ خوں کرے گل کو

کرے درد دل بتاں پہ نگاہ
چشم خون جگر فشاں پہ نگاہ

طاقت ضبط اضطراب نہیں
صبر کرنے کی اب تو تاب نہیں

اے فلک گردش ذرم سے حصول
اے فلک کینہ و ستم سے حصول

اے فلک تجھ سے پوچھتا ہوں ہم
رحم بہتر ہے خلق پر کہ ستم

سوچ تو رحم ہے صفت کس کی
رحمت نعت و منقبت کس کی

کیوں نہ جفا سمجھیں سہل اہل جفا
کس سخن کے ہیں اہل اہل جفا

شیفتہ چرخ سے شکایت کیون	اس ستمگار سے حکایت کیون
کیا ہوئی شرم کیا ہوئی غیرت	ایسی باتون سے مجھ کو ہے حیرت
اس قدر زاری و تذلل کیون	اس قدر خامی تخیل کیون
اس کو کیا تاب طاقتِ بیداد	کیا سپہر اور سپہر کی بنیاد
آہ جس وقت شعلہ افشان ہو	آسمان پنبۂ فراوان ہو
آسمان سے خطاب بے حاصل	عاجزی و عتاب بے حاصل
اب دعا کیجئے منتظر ہے اثر	لائیے آرزوے دل لب پر
تاکہ بزمِ جہان ہو جلوہ فزا	تیری محفل مین ہون مین بزم آرا

تاکہ ہے ماہ آسمان پہ پدید
تیرے گھر مین ہو روزِ عشرت عید

محمد علی

ذاتی ڈائری کے چند ورق (حصہ اول)

رئیس الاحرار مولانا محمد علی مرحوم کے سوانح و حالات و وقائع زندگی، جو صاحبِ تفسیر قرآن مولانا عبدالماجد دریابادی مدیر صدق کے ذاتی مشاہدہ و تجربہ مین آئے، اس مین اُن کی زندگی کے ہر پہلو پر نہایت بسط و تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، عرصہ ہوا اس کا ایک اڈیشن ادارہ اشاعت حیدرآباد سے شائع ہوا تھا، لیکن وہ بہت مختصر نہ تھا بلکہ نسخہ تھا، اب مزید اضافون اور ترمیم کے ساتھ یہ نیا اڈیشن شائع ہوا ہے، اس کی دو جلدین کر دی گئی ہیں، یہ جلد ۱۹۲۶ء تک کے حالات و واقعات پر مشتمل ہے، مولانا محمد علی کیا کچھ تھے، اُس کی صحیح تصویر آپ کو اس کتاب مین نظر آ سکتی ہے، قیمت :- ۔ اس کی دوسری جلد اتنی ہی ضخامت کی زیر طبع ہے،

"ض"

آثارِ علمیہ و ادبیہ

مکاتیبِ اقبال

بنام

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

(۴۰)

لاہور

۲۴ اپریل ۱۹۲۶ء

مخدومی السلام علیکم

آپ اپنے نوازش نامہ کی طوالت کے لئے عذر خواہی کرتے ہین، مگر میرے لئے یہ طویل خط باعثِ خیر و برکت ہے، اللہ تعالیٰ آپ کو جزاے خیر دے، مین نے اُسے کئی دفعہ پڑھا اور گذشتہ رات چودھری غلام رسول مہر سے بھی پڑھوا کر سنا، اور احباب بھی اس مجلس مین شریک تھے، اگر میری نظر اس قدر وسیع ہوتی جس قدر آپ کی ہے، تو مجھے یقین ہے کہ مین اسلام کی کچھ خدمت کر سکتا، فی الحال انشاء اللہ آپ کی مدد سے کچھ نہ کچھ لکھون گا،

مضمون اجتہاد کی تکمیل کے بعد حافظ ابن قیم کی کتاب طرق الحکمیہ پر اور اس کے بعد انتقابات پر جس کا ذکر آپ نے اپنے خط مین کیا ہے، لکھنے کا ارادہ ہے، شرعیتِ احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل مین ہے

سلہ مین نے ان کو اس کا تسلی بخش جواب لکھ کر بھیجا تھا "س"

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں، ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی وتعالی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی، مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی للہ ورسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے، بہر حال چند امور اور دریافت طلب ہیں اگرچہ آپ اس وقت سفر حجاز کی تیاریوں میں مصروف ہوں گے تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ ازراہ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں گے[۱]

آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریمؐ کی دو حیثیتیں ہیں، نبوت اور امامت، نبوت میں احکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور کے استنباط داخل ہیں، اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ ومشاہدہ پر ہے کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں[۲]؟ میں خود اس کے لئے دلیل رکھتا ہوں، مگر میں اس پر اعتماد نہیں کرتا اور آپ کا خیال معلوم کرنا چاہتا ہوں، وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں چلتا ہے، یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں[۳]؟

---

[۱] ان تمام امور کے جواب سیرۃ النبی جلد چہارم کے مقدمہ میں مذکور ہیں، مختصراً جواب یہاں بھی حوالۂ قلم ہے۔

[۲] اجتہاد نبوی کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ ومشاہدہ پر نہیں، بلکہ عقل نبوی کا نتیجہ ہے، جو عقل بشری سے مافوق ہے، اور جس میں عقل بشری وتجربہ ومشاہدہ کو دخل نہیں، اور نبی کی ہر غلطی کی اصلاح کا اللہ تعالیٰ ذمہ دار ہے، پس اگر اجتہاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے نتائج بھی غلط ہوتے، تو اللہ تعالیٰ اصلاح فرماتا، جیسا کہ چار پانچ مقام پر اصلاح فرمائی ہے، پس جب بقیہ اجتہادات نبوی کی اصلاح نہیں فرمائی تو تقریراً وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صحیح قرار دیئے گئے، اور اس لئے وہ واجب القبول ہیں،

[۳] اصطلاح بعد میں پیدا ہوتی ہے، "س"

۲- حضورؐ نے اذان کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا، کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت میں آئے گا یا امامت کے تحت میں[۴]؟

۳- فقہاء کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے، اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث[۵]؟

۴- امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچے کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا، اس مسئلہ کی اساس کیا ہے[۶]؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدہ شہادت یا جزو قانون ہے، اس سوال کے پوچھنے کی وجہ یہ ہے کہ مروجہ ایکٹ شہادت کی رو سے تمام وہ قواعد شہادت جو اس ایکٹ کے نفاذ سے پہلے ملک میں مروج تھے، منسوخ کئے گئے، ہندوستان کی عدالتوں نے مذکورہ بالا اصول کو قاعدہ شہادت قرار دیکر منسوخ کر دیا، نتیجہ اس کا بعض مقامات میں یہ ہوا کہ ایک مسلمان بچہ جو فقہ اسلامی کی رو سے ولد الحلال ہوا ایکٹ شہادت کی رو سے ولد الحرام قرار دیا جاتا ہے، ایکٹ شہادت میں اور بھی باتیں ہیں، جن کا ذکر اس مضمون میں کرنے کا ارادہ ہے، جو میں حافظ ابن قیم کے فلسفۂ شہادت پر لکھوں گا،

امید ہے کہ آپ اس تکلیف دہی کے لئے مجھے معاف فرمائیں گے، میں آپ سے سچ کہتا ہوں کہ میرے دل میں ممالک اسلامیہ کے موجودہ حالات دیکھ کر بے انتہا اضطراب پیدا ہو رہا ہے، ذاتی لحاظ سے خدا کے فضل وکرم سے میرا دل پورا مطمئن ہے، یہ بے چینی اور اضطراب محض اس وجہ سے ہے کہ مسلمانوں کی موجودہ نسل

---

[۴] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض روایات کے رو سے خود بھی اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ کی تعلیم دی تھی، اور دوسرے صحابہ نے بھی خواب میں دیکھا تھا، البتہ اس باب میں صحابہ سے مشورہ کرنا باب امامت سے تھا نہ کہ نبوت سے، کہ احکام نبوت میں مشورہ نہیں، [۵] تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔ [۶] اس کی اساس ایک تو حضرت عائشہ کا قول ہے جو دارقطنی میں ہے، دوسرے طبی تجربہ ہے، امام شافعی کے نزدیک اکثر مدت حمل چار برس ہے۔ (ہدایہ)

گھبرا کر کوئی اور راہ اختیار نہ کرے، حال ہی مین ایک تعلیم یافتہ عرب سے ملنے کا اتفاق ہوا، فرانسیسی خوب بولتا تھا مگر اسلام سے قطعاً بے خبر تھا، اس قسم کے واقعات مشاہدہ مین آتے ہین تو سخت تکلیف ہوتی ہے،

امید کہ مزاج بخیر ہوگا،

مخلص محمد اقبال

(۴۱)

لاہور

۷ر مارچ ۱۹۲۸ء

مخدومی : السلام علیکم

شمس بازغہ یا صدرا مین جہان زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہین ان مین ایک قول یہ ہے کہ زمانِ خدا ہے، بخاری مین ایک حدیث بھی اس مضمون کی ہے، لا تسبوا الدھر الخ کیا حکماے اسلام مین سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہان ملے گی؟[1]

قرونِ وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن میمون نے لکھا ہے کہ خدا کے لئے کوئی مستقبل نہین ہے بلکہ وہ زمان کو لحظہ لحظہ پیدا کرتا ہے، میمون قرطبہ مین پیدا ہوا، اور قاہرہ مین مرا، غالباً بارھوین صدی کے

[1] اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی، مین نے اس پر لاہور مین اُن کی ایک تقریر بھی سُنی تھی، اخیر زمانہ مین میرے دل مین علامہ ابنِ قیم کی تصانیف سے ایک حقیقت فہم مین آئی، جس سے بڑی خوشی ہوئی، مگر افسوس کہ اس زمانہ مین مرحوم بیمار تھے، انتظار تھا کہ وہ تندرست ہون تو ان کو سناؤن، مگر افسوس ع

جو ٹکٹ گئی نخلِ آرزو کی

مجھے یقین ہے کہ اگر وہ اس کو سنتے تو ضرور خوش ہوتے "س"

آخر مین، اُس نے مسلمانون کی یونیورسٹیون مین تعلیم پائی، اور تمام عمر مسلمانون ہی کی ملازمت کرتا رہا متکلمین کے خیالات پر اُس نے جرح قدح بھی خوب کی ہے، میرا گمان ہے کہ میمون کا مذکورہ بالا مذہب بھی غالباً کسی نہ کسی مسلمان حکیم کی خوشہ چینی ہے اگر آپ کے علم مین یہ بات ہو تو مہربانی کرکے مطلع فرمایئے مین ایک مضمون لکھ رہا ہون جس کا عنوان یہ ہے :-

"زمان کی حقیقت فلسفۂ اسلام کی تاریخ مین"

امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا، اور اس خط کا جواب جہان تک ہو جلد دیجئے گا،

والسلام

مخلص محمد اقبال بیرسٹر لاہور

نوائے حیات

جناب یحییٰ اعظمی کا مجموعۂ کلام نوائے حیات جس سے ناظرینِ معارف اور دوسرے اصحابِ ذوق پوری طرح واقف ہین، وہ دوبارہ چھپ گیا ہے، اس اڈیشن مین بہت سی نئی غزلون اور نظمون کا اضافہ ہے، اور اب یہ مجموعہ پہلے سے زیادہ جامع، اور مکمل ہوگیا ہے، اس کے شروع مین مولانا سید سلیمان ندوی کے قلم فیض رقم سے ایک مبصرانہ مقدمہ ہے،

قیمت مجلد للعہ

غیر مجلد عہ

"منیجر"

ادبیات

معیارِ تغزل

از

جناب پروفیسر نکہت شاہجہان پوری،

کم ظرف دل کو ساقی مینحانہ کیا کرے ۔۔۔ مدہوش غم کو جلوۂ جانانہ کیا کرے

جس کی نگاہ پر ترے جلوے محیط ہون ۔۔۔ وہ امتیاز کعبہ و بتخانہ کیا کرے!

تو ہی جو دل مین آگ لگا کر تو کیون بجھے ۔۔۔ اے شمع ترے حسن کا پروانہ کیا کرے!

جس کی جبینِ شوق تری رازدار ہو ۔۔۔ سجدہ سے سر اٹھا کے وہ دیوانہ کیا کرے!

چھلکا گئے ہین جامِ محبت یونہی مگر ۔۔۔ کم ظرفیون کو ساقی مینحانہ کیا کرے!

بیتاب دل کو تابِ تجلی اگر نہ ہو ۔۔۔ مدہوشیون کو جلوۂ جانانہ کیا کرے!

مقصودِ زندگی ہون جو تیری تجلیان ۔۔۔ دنیا کی ظلمتین ترا دیوانہ کیا کرے!

یہ جان و دل تو وقفِ غمِ روزگار ہین ۔۔۔ پیشِ حضور اب کوئی نذرانہ کیا کرے!

ساقی کی چشمِ مست سے جو بادہ خوار ہو ۔۔۔ وہ خوش نصیب ساغر و پیمانہ کیا کرے!

نادیدہ روے یار تسلی کہان نصیب! ۔۔۔ مشتاقِ دید کعبہ و بتخانہ کیا کرے!

جس کا مآلِ زیست تری جلوہ گاہ ہو ۔۔۔ رنگینیٔ حیات کا افسانہ کیا کرے!

کیا ظلم ہے کہ شمعِ تجلی سے دور ہے ۔۔۔ دل کی تڑپ کو حسرتِ پروانہ کیا کرے!

جس کی نگاہِ شوق حقیقت شناس ہو ۔۔۔ اے کائنات وہ ترا افسانہ کیا کرے!

نکہتؔ جب اہلِ بزم کے دل بے سرور ہون

مرغِ چمن کا نغمۂ مستانہ کیا کرے!

غزل

از

جناب عارفؔ عباسی

پھونک کر میں نے آشیانے کو ۔۔۔ روشنی بخش دی زمانے کو

وہ ترا غم تھا جو سنوار گیا ۔۔۔ زندگی کے نگار خانے کو

کیا یہی ہے بہار، اہلِ چمن ۔۔۔ لب ترستے ہین مسکرانے کو

تجھ سے اک ربطِ خاص ہو ورنہ ۔۔۔ کون سنتا مرے فسانے کو

کیا کوئی زندگی سے روٹھ گیا ۔۔۔ موت آئی کسے منانے کو

جس کی دیوانگی ہو نازِ خرد ۔۔۔ کون سمجھائے اس دوانے کو

چھیڑ کر قصۂ مآلِ وفا ۔۔۔ کس نے چونکا دیا زمانے کو

کچھ حجابات اٹھ گئے عارفؔ

کچھ حجابات ہین اُٹھانے کو

باب التقریظ والانتقاد

مقدمۂ مینا بازار نوشتہ ڈاکٹر محمد احمد صدیقی پر ایک نظر

از

ڈاکٹر نذیر احمد لکھنؤ یونیورسٹی

ڈاکٹر محمد احمد صدیقی استاد شعبۂ عربی و فارسی الٰہ آباد یونیورسٹی نے حال ہی میں مینا بازار کو بہت عمدہ طرز سے شائع کیا ہے، جو بڑی تقطیع کے ۱۳۲ صفحہ پر پھیلی ہے اور حسب ذیل حصّوں پر مشتمل ہے:

(۱) مقدمہ ص ۳ تا ۴۴،

(۲) متن مینا بازار ص ۲۵ تا ۵۴۔

(۳) ترجمہ و تشریح ص ۵۵ تا ۱۳۱

اس مقدمہ میں طرح طرح کے تاریخی و تنقیدی و تحقیقی اسقام ہیں جن کی صراحت ازبس ضروری ہے،

(۱) مینا بازار کے جائے وقوع کے بارے میں اُن سے دھوکا ہوا ہے، چنانچہ انھوں نے اس کا محل وقوع لال قلعہ دہلی بتایا ہے[۱]، اور ساتھ ہی یہ بھی قیاس کیا ہے، کہ اس کا انتساب واجد علی شاہ[۲] (بادشاہ اودھ) کی بھی طرف ہو سکتا ہے، اس غلطی کا ازالہ اُن کے اس مضمون کے جواب کے ضمن میں کر دیا گیا ہے جو معارف میں (مئی ۱۹۵۸ء) "مینا بازار کے مصنف" کے عنوان سے شائع ہوا تھا، یہ بات تقریباً مسلم ہے

کہ مینا بازار آگرے کے قلعہ میں لگتا تھا، لال قلعہ چونکہ شاہجہان کی تعمیر ہے، اس لئے اکبری عہد کی کسی چیز کو اس کی طرف منسوب کرنا حد درجہ تمسخر خیز ہے،

(۲) مینا بازار میں صرف ۲ شعر آئے ہیں، اور فاضل مرتب نے دونوں کو گمنام بتایا ہے[۵]، حالانکہ ان کی دوسری بیت "زبان مشک بان الخ" ظہوری کے ساقی نامے میں پان کی تعریف میں پہلی بیت ہے، جسے انھی کی کتاب "ظہوری" کے ص ۲۲۰ پر اس کا ذکر بھی کیا ہے، اور یہ حصہ ڈاکٹر صاحب کے پیش نظر بھی تھا، مگر اس کے باوجود وہ اس کی گمنامی پر مصر ہیں،

(۳) مینا بازار کے سرورق پر اُس کو دوبار ظہوری کی طرف منسوب کیا ہے، اور درمیان میں ص ۹ پر بھی بحث ہے کہ یہ ظہوری ہی کی تصنیف ہے، چنانچہ وہ اس بحث کو "مختتم و مستوعب" کہتے ہیں، اور اپنے نتیجے کو قطعی و یقینی جانتے ہیں، اور یہی خیال بلکہ اس سے زیادہ شد و مد کے ساتھ انھوں نے معارف میں ظاہر کیا تھا جس کے جواب میں میری بھی چند سطور ناظرین کی نظر سے گذری ہوں گی، میری گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ جن قیاسات سے ڈاکٹر محمد احمد صاحب اسے ظہوری کی تصنیف بتاتے ہیں، وہ ہرگز قابل یقین نہیں، اس لئے مجھے اس کے ظہوری کی تصنیف ہونے میں کافی شبہہ ہے،

(۴) ڈاکٹر محمد احمد کے یہاں کہیں کہیں حوالہ جات میں فرق ہو گیا ہے، ملاحظہ ہو:

"پروفیسر محمد حسین آزاد جیسا شخص بھی متحیر ہے، اور کہتا ہے کہ" کوئی کہتا ہے یہ کتاب ظہوری کی ہے کوئی کہتا ہے میر واضح کی ہے"[۳]

دوسری جگہ رقمطراز ہیں[۴]:-

"پروفیسر سخندان فارس میں رقمطراز ہیں" کوئی کہتا ہے کہ مینا بازار ارادت خان کی ہے کوئی کہتا ہے ظہوری کی ہے"

---

[۱] مقدمہ مینا بازار ص ۳، ۶، ۷، [۲] ایضاً ص،

[۱] مقدمہ مینا بازار ص ۸ [۲] ایضاً ص ۹ ص ۳ [۳] ایضاً ص ۹ ص ۱۴ ، ۱۵

اس طرح کی لاپروائی تحقیقی مقالے کی شان کے خلاف ہے، اور بعض اوقات بہت غلط نتائج پیدا کرتی ہے۔

(۵) اوپر کے فقرے میں "جیسا شخص" کے اضافے سے محمد حسین آزاد کی شخصیت بہت بلند ظاہر کرنا چاہتے ہیں، مگر چند صفحے آگے حاشیہ میں اُن کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہیں[۵۱] "پروفیسر آزاد کی عام عادت ہے کہ سنی سنائی بات کو اکثر اپنے قیاس اور اٹکل سے بڑی ہی آب و تاب سے لکھ مارتے ہیں، کبھی اپنی ایک سطحی بات کو "اہلِ راز" یا "اہلِ تحقیق" جیسے مجہول الحال راویوں کی زبان سے کہلواتے ہیں، اور پھر خود ہی اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بن جاتے ہیں، الخ" کیا ان دونوں بیانوں میں اجتماع ضدین کی جھلک نظر نہیں آتی، "لکھ مارتے ہیں" پروفیسر آزاد کے شایان شان نہیں، جب کہ ان کی سحر نگاری کے قائل ڈاکٹر صاحب بھی ہوں۔

(۶) اپنے معارف کے مضمون میں ڈاکٹر ریو[۵۲] کو میرزا ضیح کا طرفدار لکھا ہے، مگر یہاں مخالف ظہوری کے تذکرے میں جس طرح کی غلطیاں ملتی ہیں، ان کی مثال اس عہد کی کسی کتاب میں مشکل سے مل سکے گی، ظہوری پر اب کافی مواد فراہم ہو چکا ہے، خود میری کتاب اکتوبر ۵۳ء میں شائع ہو گئی ہے، علاوہ برین میرے چار یا پانچ مقالے بھی طبع ہو چکے ہیں، "تحقیقی مطالعے" جو زیر نظر کتاب سے دو ماہ قبل چھپی ہے، اس کا بیشتر حصہ ظہوری ہی سے متعلق ہے، فاضل مرتب کے پیش نظر میری کتاب "ظہوری" ہے مگر میرے نتائج کو انھوں نے جس طرح غلط طور پر پیش کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حقائق کی پردہ پوشی اور تاریخی بے باکی اس مقدمہ کے خاص اوصاف ہیں، ذیل میں اُن غلطیوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے:

(۱) بعض لوگوں[۵۳] نے اس کا نام طاہر اور ظہور الدین بھی لکھا ہے، مگر یہ صحیح نہیں صاحب نتائج الافکار نے ظہوری کا نام صرف طاہر نہیں، بلکہ میر محمد طاہر لکھا ہے، اور صاحب محبوب الزمن نے

[۵۰] مقدمہ مینا بازار ص ۱۱ [۵۱] حاشیہ [۵۲] ایضاً ص ۲۶، ص ۳۶۲ جلد دوم ص ۳۶۲ ص، جلد [۵۳] مقدمہ مینا بازار ص ۱۴

نور الدین لقب اور محمد طاہر نام تجویز کیا ہے، جیسا کہ مولانا ناصری نے نام ظہور الدین لکھا ہے، نام کی تفصیلی بحث میری کتاب کے ص ۵ تا ۸ پر ہے، اگر میری کتاب کا حوالہ دینا منظور نہ تھا، تو نتائج الافکار وغیرہ کے حوالے میں کسی قسم کا نقصان نہیں تھا، مگر یہ تذکرہ قلمی شکل میں ہے، اور فاضل مرتب کی دسترس سے باہر ہے۔

(۲) وطن[۵۴] ایران کا شہر ترشیز تھا، اور اسی کی نسبت سے ترشیزی مشہور ہوئے، ولادت قائن یا ترشیز میں ہوئی، بعض نے مولد اور منشاء طفولیت خجند لکھا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قیام ترشیز میں رہا۔"

داخلی شہادات اور معاصرین کے بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظہوری کا مولد قائن تھا، مگر تربیت سے اس کا کچھ وطنی قسم کا تعلق ظاہر ہوتا ہے، ترشیز کی نسبت محض غلط معلوم ہوتی ہے، خجند ترشیز کے ذیل میں ایک گاؤں کا نام تھا، خجند اور ترشیز میں امتیاز کرنا غلط ہے، میری کتاب ظہوری کے ص ۸ تا ۳۱ پر اس کی نہایت مفصل بحث ملے گی، میرا ایک مضمون بعنوان "ظہوری کا مولد" معارف (مئی ۱۹۴۷ء) میں شائع ہوا تھا، جس میں اس کی مفصل بحث ہے، ڈاکٹر محمد احمد نے وہ مضمون نہ دیکھا ہو، مگر کتاب ظہوری اُن کے پیش نظر تھی، مگر میرے خلاف نتائج نکال کر انھوں نے حقائق پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی ہے، ناظرین بآسانی دونوں بیانات کے مقابلے کے بعد فیصلہ کر سکتے ہیں کہ بات کیا ہے اور کیونکر پیش کی جا رہی ہے۔

(۳) اُن کے کلام[۵۵] میں اشارات یہ بتاتے ہیں کہ نسباً سید تھے، اور مسلکاً اثنا عشری، غالباً اسی وجہ سے ملک قمی کی صحبت اور ابراہیم عادل شاہ کی خدمت بمقابلہ فیضی کی صحبت اور اکبر شاہ کی ملازمت کے ترجیح کا باعث بنی؛

اس بیان کا جزو اوّل کتاب ظہوری کے ص ۳۹ سے ماخوذ ہے، مگر اس کے اثنا عشری ہونے کا فیصلہ بے بنیاد ہے، اصل واقعہ سے اس کا کچھ بھی تعلق نہیں، ممکن ہے کہ وہ اثنا عشری ہی رہا ہو، مگر کسی

[۵۴] مقدمہ مینا بازار ص ۱۲، ص ۱۸ - ۱۹، [۵۵] ایضاً ص ۲۳ جلد

قرینے یا تاریخی واقعہ کے بغیر اس طرح کا دعویٰ نامناسب ہے، پھر اس مسلک کی پیروی سے جو قیاس کیا گیا ہے وہ اس سے بھی زیادہ بے بنیاد ہے، ممکن ہے مولانا ملک قمی اثنا عشری شیعہ ہوں، میں نے مولانائے مذکور کے حالات وغیرہ جمع کئے ہیں لیکن مجھے کوئی ایسا مواد ہاتھ نہ آیا جس سے اُن کے مسلک پر صفائی سے روشنی پڑتی لیکن ابراہیم عادل شاہ ثانی کا مسلک اس کے خلاف ظاہر ہے، اس کی تخت نشینی کے دوسرے سال دلاور خان حبشی تمام امور سلطنت پر قابض ہو گیا، اور تقریباً ۹ سال تک سارے معاملات ملکی و مالی کا مالک رہا، وہ حنفی مذہب کا پیرو تھا[۱]، اور یہ چاہتا تھا کہ یہی مذہب بیجاپور کا سرکاری مذہب قرار دیا جائے، چنانچہ لاہور اور گجرات کے علماء کو اس نے بیجاپور میں اسی غرض سے جمع کر رکھا تھا، ۹۹۵ھ ہجری میں جب اس کا زوال ہوا اور بادشاہ نے کل انتظامات اپنے ہاتھ میں لئے تو بہت سے لوگوں نے اذان شیعہ طریقہ سے دینا شروع کر دی[۲]، بادشاہ آخر وقت تک اُن لوگوں کو "شیعان مصلحتی" کہتا رہا، آخری ایام میں وہ اپنے مذہب میں اس درجہ سخت ہو گیا تھا، کہ اپنے بڑے لڑکے "درویش بادشاہ" کو محض اس وجہ سے ولی عہد نہیں کرنا چاہتا تھا کہ وہ سنّی نہ تھا، بساتین السلاطین میں ہے[۳]،

"اگر بادشاہے بود (یعنی درویش بادشاہ) مسلم بود، در سلطنت خانہ من ہیچ خانہ قطب شاہ و رواج غریبان اجنبی در رفض خواہد شد"

چنانچہ اُس کے بعد اس کا دوسرا لڑکا بھی جو سلطان محمد عادل کے لقب سے تخت نشین ہوا تھا، باپ کی طرح[۴] اسی مسلک پر رہا، اس کے بعد اُس کے لڑکے علی عادل شاہ ثانی نے ۱۰۷۰ھ ہجری کے بعد اثنا عشری مذہب کو پھر سے بیجاپور کا سرکاری مذہب قرار دیا، ابراہیم عادل شاہ ثانی کے پیشروؤں میں صرف اس کا دادا ابراہیم عادل اول سُنّی تھا، بقیہ سب شیعہ تھے،

۱ بساتین متعلق حالات دلاور ۲ ملاحظہ ہو فرشتہ ج ۲ ص ۹۸، ۹۹ و بساتین ص ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۱۱، ۳ بساتین ص ۲۸۱، ۴ محمد نامہ ص ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۵۰، ۲۵۱،

(۴) "ابتدائی تعلیم[۱] وطن ہی میں حاصل کی، اس کے بعد خراسان گئے"

خراسان نام کا کوئی مقام نہیں، یہ ایک صوبہ ہے ظہوری کا وطن خواہ ترشیز ہو یا خجند، تربت ہو یا قاین، یہ سب خراسان ہی کے حصے ہیں، اس لئے وطن سے خراسان جانے کا فقرہ مہمل ہے،

(۵) "پھر یزد پہنچے[۲] وہاں کچھ علم و تجربہ حاصل کیا، پھر آغاز شباب میں شیراز آئے، یہ شہر مشاہیر ارباب کمال کا مخزن تھا، یہاں ظہوری نے فن خطاطی سیکھا، علم تاریخ گوئی و معماگوئی میں کمال حاصل کیا، عرفی سے پہلی ملاقات اس کی یہیں ہوئی تھی، وحشی یزدی سے یہیں مقابلے رہے"

(غالباً یہاں اس کا تخلص خفائی تھا)

وطن سے یزد آنے کی روایت صحیح ہے، مگر شیراز میں آغاز شباب میں پہنچنے کی روایت بالکل غلط، میرا خیال ہے، کہ ظہوری کا سنہ ولادت ۹۴۴ھ ہجری ہوگا جس کو ڈاکٹر محمد احمد صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے، اور ۹۸۸ھ میں ۴۴ سال کی عمر میں شیراز سے ہندوستان آیا، (یہ بھی تسلیم ہے) اور ہندوستان آنے کے قبل ۸ سال تک شیراز میں مقیم رہ چکا تھا، اس طرح شیراز پہنچنے کا ۹۸۰-۸۱ھ ہجری قرار پاتا ہے، جب کہ وہ اپنی عمر کی ۳۶ ویں، ۳۷ ویں منزل میں ہوگا، اس عمر کو آغاز شباب نہیں قرار دیا جا سکتا، قیام شیراز کے دوران میں خطاطی، تاریخ گوئی، اور معماگوئی میں کمال حاصل کرنے کی روایت بالکل غلط ہے، مآثر رحیمی[۳] میں ہے کہ شیراز میں ظہوری کا سب سے مخلص دوست ملا درویش حسین تھا، جو علم تاریخ و معمے شعر و نقاشی و مذہب میں بے بدل تھا، بلا بہت غریب آدمی تھا، ظہوری اس کے لئے کتابت کرتا تھا، ہندوستان سے جب ظہوری حج کو گیا، تو کسی طرح ملا درویش سے ملاقات ہو گئی، اور اسے سارا اثاثہ سپرد کر دیا، پروفیسر عبد الغنی[۴] نے غلط طور پر درویش حسین کے کمال خطاطی کا ذکر کر کے ظہوری کو اس کا شاگرد قرار

۱ مینا بازار ص ۱۴ س ۲۲، ۲۵، و حاشیہ ۲ ایضاً ص ۱۵ س ۱ بعد ۳ مآثر ج ۳ ص ۳۹۳، ۴ تاریخ ادبیات فارسی در مغل دربار جلد ۳ ص ۱۸۳،

دے دیا ہے، جو مآثر کی روایت کے بالکل خلاف ہے، ڈاکٹر محمد احمد نے اس پر اضافہ کر کے یہ شعر ثابت کر دکھایا

ع پیران نمی پرند و مریدان می پرانند

مآثر میں کیا ہے، پروفیسر غنی نے کیا لکھا، اور آخر میں محمد احمد صاحب نے کہاں سے کہاں پہنچا دیا،

ع ببین تفاوتِ رہ از کجا ست تا بکجا

اس سلسلے کی تفصیلی بحث کتاب ظہوری کے ص ۴۷ تا ۶۰ پر ملے گی،

عرفی سے پہلی ملاقات کا قیاس صحیح ہے، مگر میں نے "ہوئی ہو گی"[1] سے ظاہر کیا ہے، اور فاضل مرتب نے تو

تحقیقی "قطعی حکم لگا دیا ہے، لیکن وحشی یزدی سے شیراز میں ملاقات ہونے کا بیان سراسر غلط ہے، مآثر میں صاف بیان

صاف ہے، کہ دونوں کی ملاقات یزد میں ہوئی، میر میران یزدی کے دربار سے ایک مدت تک دونوں

منسلک رہے، آپس میں مباحثے بھی ہوتے رہے ہوں گے، اس سلسلہ کی بحث کتاب ظہوری کے ص ۷۴

تا ۷۵ تک ملاحظہ ہو،

مگر یہ قیاس بھی خوب ہے کہ یہاں ظہوری کا تخلص خفائی ہو گا، اس قیاس کی بنیاد مولانا صہبائی

کے حسب ذیل بیان پر ہے جو انھوں نے سہ نثر کی اس عبارت "خفائی را ظہوری ساختہ" کی تشریح کے ضمن میں

ظاہر کیا ہے[2]:

"بعضے گویند کہ پیشتر تخلص مصنف خفائی بودہ واز وقتے کہ در خدمت عادل شاہ مشرف

شدہ ظہوری یافتہ، اگر فی الواقع باشد لطفش دو بالا دست می دہد"

یہ قیاس سراسر بے بنیاد ہے، بیجاپور کے قبل کا فی کلام موجود ہے جس میں یہ تخلص صراحۃً پایا جاتا ہے،

کم از کم وہ تذکرے ہفت اقلیم[3] تصنیف امین احمد رازی ۱۰۰۲ھ اور منتخب التواریخ[4] بدایونی (۱۰۰۴ھ) اس کے

---

[1] ظہوری ص ۱۲۷، [2] شرح سہ نثر ص ۱۹۵ [3] مطبوعہ مقدمہ انگریزی ص [4] بدایونی جلد ۳ ص ۱۲ مقدمہ،

شہر جمادی الثانی سنہ ادب والف "تاریخ" انتخاب کہ نام دادہ ثانی ہے،

قیام بیجاپور کے پہلے کے ہیں، ان دونوں میں یہی تخلص ہے، مختصر یہ کہ یہ قیاس بالکل غلط اور گمراہ کن ہے،

کسی تحقیقی مضمون میں اس طرح کی بنیاد قیاس آرائی مشکل سے نظر آئے گی،

(۶) "کچھ[1] دنوں شاہ عباس صفوی کے دربار میں رہے، اور ان کی مدح میں قصائد بھی کہے

جو اس کے کلیات میں موجود ہیں"

یہ بیان عبد الغنی[2] صاحب کی کتاب سے ماخوذ ہے، میں نے "ظہوری" کے ص ۶۳ تا ۶۵ پر ان کی غلط فہمی

رفع کر دی ہے، شاہ عباس ۹۹۶ھ میں تخت نشین ہوا ہے، اور ظہوری ۹۸۸ھ میں ہندوستان چلا

آیا ہے، اور یہاں سے اس کا دوبارہ ایران جانا ثابت نہیں ہے، اس نے شاہ عباس کے دربار سے تعلق بالکل

افسانوی رنگ رکھتا ہے، ظہوری کے کلیات کے پانچ نسخے میرے زیر مطالعہ رہ چکے ہیں، ان میں صرف

ایک ترکیب بند شاہ عباس کی مدح میں ہے، جس کو قیام بیجاپور کے دوران میں لکھا گیا، اس ترکیب بند کو

پروفیسر غنی نے غلطی سے ترجیع بند لکھ دیا ہے، اور محمد احمد صاحب کو جنھوں نے اس کے کلیات کا ایک

بھی نسخہ نہیں دیکھا ہے، نہ جانے کہاں سے قصائد (بہ صیغۂ جمع) مل گئے، میری کتاب حاضر ہے، اور میرے

دلائل موجود ہیں، اس کے بعد اس طرح کے نتائج سوائے گمراہی اور علمی خیانت کے کسی اور چیز پر محمول

نہیں کئے جا سکتے، اختلاف کے معنی یہ تھے کہ وجوہ اختلاف بیان کر کے میرے نتائج کو غلط قرار دیا جاتا

تھا، اس کو نظر انداز کر کے غلط روایت بیان کرنے سے بڑی گمراہی پیدا ہو جائے گی،

شاہ عباس کی عدالت وانصاف پروری سے ظہوری بے حد متاثر تھا، چنانچہ اس ترکیب بند کے قبل

اس نے ایک حکایت اسی عنوان کی ساقی نامہ[3] میں شامل کر دی تھی لیکن اس سے نہ پروفیسر غنی کے مفروضے

کی تائید ہو سکے گی، اور نہ ڈاکٹر محمد احمد صاحب کے،

(۷) "آخر[4] احباب کے مشورہ سے قسمت آزمانے کے لئے ہند کا رخ کیا"

---

[1] مینا بازار ص ۱۵، [2] تاریخ ادب فارسی جلد ۳ ص ۱۸۴، [3] ص ۶۶-۶۰، [4] مقدمہ ۱۵، ص ۵

احباب کے مشورہ سے" بالکل بے بنیاد ہے،

(۸) "تازہ ولایت اور نو وارد خصوصاً اثنا عشری شعراء و اُمراء ہم مذہبی کی بنا پر دکن کے سلاطین احمد نگر و بیجاپور کے دربار میں پہنچا کرتے تھے، شاہان مغلیہ کے دربار میں آتے تھے، مگر کم"

اس جملہ سے پتہ چلتا ہے کہ ہم مذہبی کا رشتہ سب سے بڑی طاقت تھی، جو فضلائے ایران و عراق کو ہندوستان کی طرف کھینچتی تھی، یہ مفروضہ تاریخ کے سطحی مطالعہ کا نتیجہ ہے، پھر تمام سلاطین بیجاپور کو اثنا عشری کہنا بھی غلط ہے، عادلشاہیوں میں سب سے زیادہ ممتاز ابراہیم ثانی ہے، مگر وہ اس مسلک کا پیرو نہ تھا، پھر اکبری دربار اور دکنی دربار میں کم و بیش کا تناسب تاریخی حقائق کے خلاف ہے،

(۹) "ظہوری بھی ۴۴ سال کی عمر میں ۹۸۸ھ میں ہندوستان آئے، اور سیدھے دکن کی سلطنت احمد نگر میں پہنچے، اس وقت برہان الملک والی احمد نگر تھا"

برہان نظام شاہ ثانی ۹۹۹ھ سے ۱۰۰۳ھ تک سریر آرائے حکومت رہا، ظہوری کی آمد کے وقت وہاں کی حکومت مرتضیٰ نظام شاہ کے ہاتھوں میں تھی، اس کی وفات ۹۹۶ھ ہجری میں ہوئی، اس کے بعد اس کا لڑکا حسین نظام میران حسین کے لقب سے تخت احمد نگر پر متمکن ہوا، چند ہی دنوں میں وہ قتل کر دیا گیا، اس کا جانشین برہان نظام کا لڑکا اسمٰعیل نظام ہوا، مگر ابھی پورے دو سال بھی نہیں ہوئے تھے کہ خود برہان مغل فوجوں کی مدد سے اپنے لڑکے کو شکست دیکر احمد نگر کا والی بن گیا، آپنے ملاحظہ کیا کہ ظہوری کی آمد کے وقت برہان کو والی سلطنت بتانا کس درجہ تاریخی واقفیت کا ثبوت ہے، ع

بسوخت عقل زحیرت کہ این چہ بوالعجبی است

(۱۰) "یہ پہلے شاہی حکیم مولانا محمد یوسف سے ملے اور اُن کی مدح کی، انھوں نے ان کی قدردانی کی اور اپنے ساتھ دربار میں لے جاکر برہان الملک سے اُن کی سفارش کی"

۱؎ مقدمہ مینا بازار ص ۱۵ ص ۸ بعد ۲؎ ایضاً ص ۱۰ ۳؎ ایضاً ص ۱۱

حکیم محمد یوسف کا تعلق بیجاپور سے تھا، مقدمات ظہوری میں یہ واقعہ درج ہے، اس سلسلہ کی بحث اور حکیم محمد یوسف اور حکیم محمد مصری کی شخصیتوں کے تعین کے متعلق میری کتاب ظہوری کے ص ۱۸۷ تا ۱۹۲ ملاحظہ کیجئے،

(۱۱) "دربار میں ملک قمی ایک ایرانی نژاد با کمال شاعر کوس لمن الملکی بجا رہا تھا، اُس نے جب ظہوری کی صلاحیت دیکھی...... (تو) اس قدر اس کے جوہر ذاتی پر فریفتہ ہوا کہ ۹۹۲ھ میں اپنی لڑکی کا نکاح ظہوری سے کر دیا"

ملک قمی ۹۸۷ھ ہجری میں ظہوری سے چند ماہ پہلے احمد نگر آیا تھا، مگر مذکورۂ بالا بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بہت پہلے آکر اپنا اثر جما چکا تھا، ظہوری کے ساتھ اسکی لڑکی کی نسبت صحیح ہے، مگر یہ طے نہیں ہو سکا ہے کہ یہ شادی احمد نگر میں ہوئی تھی یا بیجاپور میں، اغلب قیاس یہی ہے کہ بیجاپور میں ہوئی ہوگی، احمد نگر میں نہ ہونے کے قرائن موجود ہیں، اور ۹۹۲ھ متعین کرنا تو بالکل غلط ہے، اس سلسلہ کی بحث میری کتاب کے ص ۲۱۴ تا ۲۲۲ پر ملاحظہ کیجئے،

(۱۲) "(۱۰۰۱ھ میں) دونوں نے بیجاپور کا رُخ کیا، وہاں علی عادل شاہ بوڑھا ہو چکا تھا اور ولی عہد سلطنت ابراہیم عادل شاہ تھا"

علی عادل شاہ ابراہیم کا چچا تھا، جو ۹۸۸ھ ہجری میں دفعۃً قتل کر ڈالا گیا، اس وقت ابراہیم بن طہماسپ کی عمر صرف ۹ سال کی تھی، چنانچہ ارکان دولت نے متفقہ طور پر اسی کو تخت نشین کیا تھا، تاریخی واقفیت کا اس سے بڑھکر اور کیا ثبوت مل سکتا ہے،

(۱۳) "جسے (ولی عہد سلطنت ابراہیم کو) قدرت نے فنون لطیفہ (شعر و نغمہ) میں کمال

۱؎ مقدمہ مینا بازار ظہوری کا پورا قصیدہ در مدح حکیم موصوف درج ہے ۲؎ ایضاً ص ۱۵ ص ۱۴ بعد ۳؎ خلاصۃ الاشعار حالات ملک قمی ۴؎ مقدمہ مینا بازار ص ۱۵ ۵؎ ایضاً

کے ساتھ حسن وجمال کا بھی حصہ وافر عطا فرمایا تھا، موسیقی کا دلدادہ ہونے کے باعث وہ ایک کتاب جو بعد میں "نورس" کے نام سے مشہور ہوئی، لکھنا چاہتا تھا، مگر حسب دلخواہ لکھ نہیں پاتا تھا، ظہوری اور ملک قمی جب وہاں پہنچے تو قمی نے اپنا کلام پیش کیا، مگر ظہوری نے اپنا دل ہی نذر گذران دیا، بادشاہ بھی ظہوری کی زیادہ قدردانی کرتا تھا، غرض جب دونوں وہاں پہونچے، تو اوس نے دونوں سے کتاب نورس کو بطرز احسن لکھنے کی فرمایش کی، صاحب سرو آزاد لکھتے ہیں :-

صاحب تاریخ عالم آرائے عباسی گوید کہ مولانا قمی باتفاق مولانا ظہوری ترشیزی کتاب نورس راکہ نہ ہزار بیت است بنام عادل شاہ تمام کردہ"

جب کتاب پیش ہوئی تو بادشاہ کو بہت پسند آئی، اُس نے فی بیت ایک ہون (اشرفی) کے حساب سے نو ہزار اشرفیاں دونوں کو انعام دیں، اور دونوں نے نصفا نصف باہم تقسیم کر لیا"

کتاب نورس" ابراہیم عادل شاہ کی لکھی ہوئی کتاب ہے جو اُس کے خود کہے ہوئے گیتوں پر مشتمل ہے، راقم نے اس پر کافی مواد فراہم کیا ہے، چنانچہ تحقیقی مطالعے میں دو مقالے اسی سے متعلق ہیں، اور اس کا ایک معتبر نسخہ نو نسخوں کی مدد سے تیار کیا گیا ہے، جو زیر طبع ہے. اس زمانہ میں ڈاکٹر محمد احمد صاحب کا کتاب نورس سے اس درجہ بے خبر ہونا، اور اس طرح کی غلط اطلاع دینا اصول تحقیق کے بالکل خلاف ہے، عالم آرا میں کتاب کا نام غلط درج ہو گیا ہے، اس تاریخ کی تفصیل سے صاف ظاہر ہے کہ یہ گلزار ابراہیم ہے، جس کا دیباچہ سہ نثر کی دوسری نثر ہے تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ظہوری ص ۱۳۳ تا ۱۳۶ و تحقیقی مطالعے، ص ۴۷ تا ۸۰.

(۱۴) سہ نثر کے متعلق فاضل مقدمہ نگار کی رائے بھی سُن لیجئے، یہ بات بھی ذہن نشین رہنا چاہئے کہ

سہ نثر الہ آباد یونیورسٹی کے بھی نصاب میں شامل ہے:

"اس کے بعد بادشاہ نے[۱] اس کا دیباچہ لکھنے کی فرمایش کی، عشق پیشہ ظہوری نے پھر ملک قمی کی شرکت سے اس کا دیباچہ لکھا، تو پہلا دیباچہ جو دیباچۂ نورس کے نام سے مشہور ہے اکیلے لکھا، اور اس میں دل کھول کر اپنے ولی نعمت بلکہ اپنے معشوق کی تعریف کی ہے..... اس کے بعد دو دیباچے گلزار ابراہیم اور خوان خلیل ملک قمی کی شرکت سے لکھے، یہی تینوں نثریں ہیں جو سہ نثر ظہوری کے نام سے مشہور اور اہل نظر کی منظور ہیں ۱ .... اگرچہ دوسری اور تیسری نثریں ملک قمی کی شرکت سے لکھی گئی ہیں لیکن تینوں نثریں مشہور صرف ظہوری ہی کے نام سے ہیں"

ظہوری کو ابراہیم عادل کا عاشق قرار دینا اور دیباچۂ نورس کو اُس کے عشق کا مظہر ٹھہرانا حد درجہ ناپسندیدہ ہے، راقم الحروف نے ظہوری میں اس پر تھوڑی سی بحث کی ہے، دیباچۂ نورس کو پہلے دونوں نے شرکت میں لکھا، اور پھر ظہوری نے اکیلے لکھا، یہ بات میری سمجھ سے بالاتر ہے، دیباچۂ گلزار ابراہیم اور دیباچہ خوان خلیل کو ظہوری اور ملک دونوں کی مشترکہ کتاب قرار دینا کس قدر غلط ہے ان نثروں کے دیکھنے کے بعد عامی سے عامی یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ ان کا مصنف ظہوری ہے جو اپنے کو بہ صیغۂ متکلم، اور ملک کو بہ صیغۂ غائب بیان کرتا ہے، دونوں کی مشترکہ کتابیں گلزار ابراہیم اور خوان خلیل بطور بیاض کے تھیں، اور ابراہیم عادل شاہ کے نام سے معنون تھیں، انہی کے دیباچے سہ نثر کی دوسری اور تیسری نثریں علی الترتیب ہیں، مجھے خوش قسمتی سے ملک کے بھی تین دیباچے یعنی دیباچۂ نورس دیباچۂ گلزار ابراہیم، اور دیباچۂ خوان خلیل، اُس کے کلیات نسخۂ رام پور اور کلکتہ سے مل گئے ہیں، اُن سے یہ سب غلط فہمیاں پوری طرح رفع ہو جاتی ہیں تفصیل کے لئے تحقیقی مطالعے کے ص ۸۹ تا ۱۱۷ ملاحظہ ہوں،

[۱] مقدمۂ مینا بازار ص ۱۵،

(۱۵) "۲۱ برس[۵۱] کی طویل مدت میں (۱۰۰۴ھ سے ۱۰۲۵ھ) ظہوری کا قیام بیجاپور میں رہا، اس زمانہ میں فیضی دکن آیا تو اُس نے ملک قمی اور ظہوری سے ملاقات کی ..... چنانچہ اُس نے ظہوری کو دلی آنے کی ترغیب دی، اور اکبر کو لکھا"[۵۲]

یہ بھی اپنی نوعیت کا بے نظیر بیان ہے، فیضی کا انتقال ابتدائے ۱۰۰۴ھ[۵۳] میں ہوگیا تھا یعنی ظہوری کے بیجاپور جانے کے قبل، اور دکن کی سفارت پر وہ ۹۹۹ھ ہجری کے بعد گیا، ۹۹۹ھ میں احمد نگر میں تھا، ۱۰۰۰ھ[۵۴] ہجری میں اکبر کے نام ایک خط بھیجا،[۵۵] جس میں کوائف دکن کے ساتھ ملک اور ظہوری کی بھی سفارش تھی، ڈاکٹر محمد احمد کا اشارہ اسی خط کی طرف ہے، مگر یہ سب باتیں دونوں کے قیام احمد نگر کے زمانہ کی ہیں، فیضی کی دکن سے واپسی ۱۰۰۱ھ ہجری میں ہوئی،[۵۶] پھر انتقال تک دکن نہیں گیا، یہ تمام تفصیل میری کتاب ظہوری کے ص ۲۴۹ بعد میں مل سکے گی،

۱۶- اُس کے معاصرین[۵۷] میں یزد میں وحشی بافقی، شیراز میں ملا محتشم کاشی، انیسی رضائی تھے"[۵۸]

یزد میں وحشی بافقی کے ساتھ طبع آزمائی کرنے کی روایت صحیح ہے، مگر اس سے قبل فاضل موصوف نے ان دونوں کی ملاقات کا مقام شیراز قرار دیا ہے اور محتشم انیسی، رضائی کے ساتھ شیراز میں طبع آزمائی کرنا تاریخی طور پر ثابت نہیں، پروفیسر غنی اس بات کے راوی ہیں، اور انہی سے ڈاکٹر محمد احمد صاحب نے بھی یہ بیان اخذ کیا ہے، کتاب ظہوری کے ص ۶۰ تا ۶۲ میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ ۹۸۱ھ سے ۹۸۸ھ ہجری کے درمیان جب ظہوری کا قیام شیراز میں تھا، تو مذکورالصدر شعراء میں سے کسی کا قیام شیراز میں نہیں تھا، ۹۸۰ھ سے ۹۹۵ھ تک مولانا محتشم، حاتم، رضائی، فہمی اور شجاع وغیرہ کاشان

---

[۵۱] مقدمہ مینا بازار ص ۱۶ [۵۲] منتخب التواریخ جلد ۳ ص ۳۰۰، ۳۰۱ و شعرالعجم ج ۳ ص ۴۰ صفر میں انتقال کیا ہے [۵۳] شعرالعجم جلد ۳ ص ۳۶ [۵۴] بدایونی جلد ۳ ص ۳۰۳ [۵۵] شعرالعجم ص ۳۹ [۵۶] مقدمہ مینا بازار ص ۱۷

میں مقیم تھے، یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ ان تفصیلی واقعات سے عمداً کیوں چشم پوشی کی گئی، اور حقائق پر پردہ ڈالا گیا؟

(۱۷) مقصود خوردہ فروش کاشانی کے برادر خورد باقر کاشانی کو میر باقر لکھنا واقعہ کے خلاف ہے،[۵۹] کوئی ایسا قرینہ نہیں جس سے اُس کا سید ہونا ثابت ہو سکے،

(۱۸) حیدر کاشانی کو احمد نگر میں ظہوری کا معاصر ٹھہرانا تاریخ کو غلط طور پر پیش کرنا ہے،[۶۰] وہ ایک مدت تک ظہوری کے ساتھ احمد نگر میں تھا، اور پھر دونوں بیجاپور میں ابراہیم عادل شاہ کے دربار میں رہے، چنانچہ بادشاہ کے چھ ارکان دولت میں ایک وہ بھی تھا جس کا ثبوت سہ نثر کی نثر سوم سے ملتا ہے،

(۱۹) "فیضی کے نام[۶۱] اس کے تین خطوط ہیں، جو اُس کے کلیات میں ہیں"،

ظہوری کے کلیات میں صرف ایک طویل رقعہ بنام فیضی ہے، جس کی ابتدا "در ماندہ دوری ظہوری"[۶۲] ہے معلوم نہیں وہ کونسا نسخہ ہے، جس میں فاضل مضمون نگار کو تین رقعے نظر آگئے، درآنحالیکہ کلیات کا کوئی نسخہ اُن کی نظر سے نہیں گزرا، (ملاحظہ ہو ظہوری ص ۳۵۸ تا ۲۶۰)،

(۲۰) بدایونی اور والہ داغستانی[۶۳] کا یہ قول ظہوری کی تعریف میں یاد رکھنے کے قابل ہو کہ "ظہوری کی نثر کو دیکھ کر نقل کی لالچ تو سب کرتے ہیں مگر بنتی ایک سے بھی نہیں"

والہ داغستانی نے ریاض الشعراء میں[۶۴] طرز ظہوری کے متعلق حسب ذیل اطلاع بہم پہونچائی ہے،

"از فہم نزاکت بیانش ہر کس را نصیب نہ، از بس الفاظ ملایم واقع شدہ مانوس ہمہ طبائع است

---

[۵۷] مقدمہ مینا بازار ص ۱۷ [۵۸] ایضاً [۵۹] ایضاً [۶۰] ملاحظہ ہو ص ۱۸ و ظہوری ص ۲۳۳، ۲۳۶ [۶۱] ایضاً ص ۱۸ [۶۲] نسخہ خطی لکھنؤ ہی حالات ظہوری،

لہذا ادعیہ آن گفتگو از دل ہر کس سری زند و اکثر بہ ضلالت افتادہ راہ گفتگو را غلط کردہ بخیالات دور از کار در سخنان مزخرفات افتادہ می پندارند کہ تتبع طرز آن معفوز اند"

مگر اس سے صرف اس کی طرز مراد لینا منظور نہین،

بدایونی نے صرف یہ اطلاع دی ہے[1]

"صاحب طرز و مباحث دیوان است"

اس سے بھی اس کی طرز نثر کی طرف اشارہ نہین، دراصل والہ کے قول کو بدایونی کا قول سمجھکر فاضل مقدمہ نگار سے سخت غلطی ہوئی ہے،

(۲۱) ڈاکٹر صاحب موصوف نے ظہوری کے کلیات کے اجزاء مین مثنوی اور ساقی نامے[2] کو ایک ہی سمجھا ہے، حالانکہ ظہوری دو فرید مثنویون کا مصنف ہے، ایک مخزن اسرار کے مقابل کی جو ساقی نامہ ہے، دوسری ۔۔۔۔ ایک مختصر مثنوی ہے، جس کی ابتدا یہ ہے

اے بنا ہا ہمہ نہادۂ تو
ہر کرا ہر چہ ہست دادۂ تو

۱۰۱۱ھ ہجری کے قریب لکھی گئی، یہ آخری نظم اُس کے کلیات کے بعض نسخون مین موجود ہے[3]،

ڈاکٹر محمد احمد صاحب نے واضح کے حالات کے ضمن مین لکھا ہے:

"مین میر واضح[4] کے حالات بھی محنت کر کے مختلف ماخذ سے جمع کر چکا تھا اس کو ضائع کرنا نہ چاہا کہ ممکن ہے کہ کسی حیران جستجو کے کام ہی آجائے"

واضح کے جو حالات انھون نے لکھے ہین وہ دہی ہین، جو میری کتاب "ظہوری" کے ص ۲۴۰

[1] منتخب التواریخ بدایونی ج ۳ ص ۲۶۹، ۲۷۰ [2] مقدمہ مینا بازار ص ۱۰ [3] مثلاً نسخہ رامپور مین ہر [4] مقدمہ ص ۱۹

پر درج ہین، اور اُس کے تمام ماخذون کا ذکر کر دیا گیا ہے مثلاً ماثر الامراء ج ۱ ص ۲۰۴، ۲۰۵، مجمع النفائس ورق ۵۱۹ بعد، سرو آزاد ص ۱۴۶، ۱۴۷، ریو جلد ۳ ص ۹۳۸، ایتھے جلد ۱ ص ۸۰۰، ۹۱۰، الیٹ ج ۷، ص ۵۵۴ بعد، ایشیاٹک سوسائٹی مجموعہ کرزن ص ۱۷، مجموعہ اجناد ص ۳۸۰، بانکی پور ج، ص ۱۰۵۸، فاضل مصنف نے کسی ایک ماخذ کا بھی ذکر نہین کیا ہے، صرف چند سطرین ماثر الامراء سے اضافہ کر دی ہین اور اس کے بعد شرف اولیت کے خواہشمند ہین،

تاریخ ارادت خانی کی مقبولیت کے سلسلہ مین لکھا ہے[1] کہ اسکاٹ نے اس کا انگریزی ترجمہ ۱۷۸۶ء مین کلکتہ سے شائع کیا، مگر ریو سے معلوم ہوا[2] کہ ۱۷۸۶ء مین یہ ترجمہ لندن مین طبع ہوا، اور الیٹ ج، ص ۵۴۴ سے پتہ چلتا ہے، کہ بعد مین اسکاٹ کی تاریخ دکن مین یہ ترجمہ ج دوم کی شکل مین پیش ہو گیا تھا، ریو کا مزید خیال ہے کہ یہ ترجمہ ایک طرح کی تلخیص تھا،

"آفتاب ترتیبش پر تو عاطفت انداختہ"

دراصل دیباچہ گلزار ابراہیم[3] مین ہے، مگر فاضل مقدمہ نگار نے اس کو دیباچہ خوان خلیل مین بیان کیا ہے[4]، وہ ہر جگہ لفظ دیباچہ کو حذف کرتے ہوئے صرف گلزار ابراہیم اور خوان خلیل کے فقرے لکھتے چلے آئے ہین، جو بالکل غلط ہے، جس کی طرف متعدد بار اشارہ کیا جا چکا ہے،

اس مختصر مقدمے مین جو صرف بائیس صفحون پر مشتمل ہے، نہ صرف اتنے ہی اسقام ہین، بلکہ ان کی بعض نثر و گذاشتون سے متعلق ایک طویل مقالہ علحدہ لکھا جا چکا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تحقیق کے اصول کو پیشِ نظر نہ رکھنے کی وجہ سے بات کہان سے کہان پہنچ جاتی ہے،

[1] نسخہ رامپور ص ۲۰، [2] ایضاً ج ۳ ص ۹۳۸،
[3] ملاحظہ ہو ص ۴۱۔ [4] ایضاً ص ۲۳

خشتِ اول گر نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج

آخر میں متن کے متعلق صرف یہ لکھکر مضمون ختم کرتا ہون کہ مرتب کے پیشِ نظر جو جو نسخے تھے، اُن کی تفصیل درج کرنے کی ضرورت تھی، اور اُن کے نمبر مقرر کر کے اُن کے حوالے کے ساتھ اختلافات کو درج حاشیہ کرنا چاہئے تھا، جو بہت کم درج ہین، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرتب نے صرف چند ضروری اختلافات درج کر دیئے ہین اور بقیہ حذف کر دیئے ہین،

سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

مؤلفہ

علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ

حصہ اوّل

اس مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالاتِ مبارکہ اور غزوات کا ذکر ہے،

قیمت : تقطیع چھوٹی ۱۲؍

طبع ششم

"منیجر"

مطبوعات جدیدہ

محمد علی حصہ اوّل از جناب مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی تقطیع بڑی ضخامت ۴۰۰ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت ۳؍ پتہ (۱) دار المصنفین اعظم گڈھ (۲) صدق بک ایجنسی کچہری روڈ لکھنؤ

مسلمان لیڈرون مین مولینا محمد علی مرحوم اپنے علمی کمالات، ذہانت و طباعی، حاضر جوابی و بذلہ سنجی، حق پرستی و حق گوئی جراءت و دلیری، جانبازی و جان نثاری، جذبۂ دینی و حمیت ملی مین جیسی منفرد شخصیت رکھتے تھے، اس کی مثال مشکل سے مل سکتی ہے، اگرچہ وہ یورپ کے مزاج و مذاق اور اس کی سیاست کے بڑے ماہر اور نباض تھے، مگر لیڈری کے موجودہ مفہوم کے لحاظ سے وہ سیاسی لیڈر نہ تھے بلکہ ملک و ملت کے مخلص ایک جان نثار خادم تھے، جس نے اسکی راہ مین اپنا سارا خانمان لٹا دیا، اور اپنی جان و مال، اور ننگ و ناموس تک کی پرواہ نہ کی، اُن کا ظاہر و باطن ایک تھا، نفاق اور ڈپلومیسی کا اُن کے یہان گذر ہی نہ تھا جس بات کو حق سمجھتے تھے، اس کو مصلحت کا لحاظ کئے بغیر برملا ظاہر کرتے تھے، اور اس حق گوئی کے بدولت انکو صرف بیگانون بلکہ اکثر اپنون سے بھی لڑنا پڑا، اور اس کے لئے عزیز سے عزیز متاع قربان کر دی، اور عام دنیاوی نقطۂ نظر سے اُن کی زندگی کا بڑا حصہ خصوصاً آخری دور ناکامی مین گذرا، مگر معیارِ حق کے لحاظ سے وہ سب سے زیادہ کامیاب لیڈر تھے، اُن کے اوصاف مین حق پرستی، و حق گوئی اور دینی و ملی حمیت کا جذبہ سب مین نمایان تھا، وہ اپنے زمانہ مین ہندوستان کے کاروانِ آزادی کے سب سے بڑے قافلہ سالار تھے، مگر افسوس کہ آج چند مخصوص افراد کے سوا حکمران، اور سیاسی طبقہ مین اُن کا کوئی نام تک لینے والا نہین، اور اُن کا نام ہی ہندوستان کے مجاہدین کی فہرست سے خارج کر دیا گیا ہے،

خدا بھلا کرے مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کا، جنھون نے یہ کتاب لکھ کر پورے ہندوستان کی طرف سے گویا فرض کفایہ کو ادا کیا ہے، ان کو مولانا محمد علی مرحوم سے بڑی عقیدت تھی، مولینا مرحوم بھی ان کو بہت مانتے تھے، اور اُن کی بڑی قدر کرتے تھے، اور مولینا عبدالماجد صاحب مولینا مرحوم کے بہت سے صحافتی اور قومی کامون مین شریک کار رہے، چنانچہ کامریڈ و ہمدرد کی ادارت، تحریک خلافت، شریف حسین اور سلطان عبدالعزیز بن سعود کی جنگ اور حجاز پر سلطان کے قبضہ کے بعد ہندوستان مین اس کے جو نتائج ظاہر ہوئے اور اس سلسلہ مین جو واقعات و حوادث پیش آئے ان سب مین مولینا عبدالماجد صاحب، مولانا مرحوم کے معاون و مددگار رہے، خلافت کمیٹی کے آخری دور مین ادھر خلافت کمیٹی کے صدر بھی رہے تھے، ان تمام امور و واقعات کو، جن مین وہ مولانا محمد علی مرحوم کے ساتھ تھے، اور جن مین اُن سے سابقہ رہا، ڈائری کی شکل مین اس طرح لکھا ہے جس سے اس زمانہ کی مسلمانون کی سیاست اور مولانا محمد علی مرحوم کے کارنامون کی سرگذشت کے ساتھ اُن کے اخلاق و کردار اور اُن کے اوصاف و کمالات کا مرقع نگاہ کے سامنے آجاتا ہے، مولانا کے قلم کی سحر کاری مسلّم ہے پھر محمد علی کے حالات یعنی

ع ذکر اس پری وش کا اور پھر بیان اپنا

اس لئے اس کتاب مین مولانا کے قلم کی گلکاری پوری بہار پر نظر آتی ہے، اور اس خشک اور تاریخی سرگذشت کو انھون نے لطف زبان اور لطف بیان کا گلستان بنا دیا ہے، جس کی بہار دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے اور وہ تاریخی حیثیت سے زیادہ ادبی حیثیت سے اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے، یہ کتاب دو حصون مین تقسیم ہے، اس حصہ مین ۱۹۱۲ء سے لے کر ۱۹۲۷ء تک کے حالات ہین، دوسرے حصہ مین اس کے بعد سے مولینا محمد علی مرحوم کی وفات تک کے حالات ہون گے، اس ڈائری کا پہلا اڈیشن آج سے کئی سال پہلے حیدرآباد سے شائع ہوا تھا، مگر دوسرے اڈیشن مین اتنا اضافہ ہوا ہے، کہ گویا نئی کتاب بن گئی ہے، اور اس کا حجم تقریباً دونا ہو گیا ہے،

کرنے کا کام ازجناب مولانا عبدالغفار صاحب تقطیع بڑی ضخامت ۳۸۰ صفحات، کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت قسم اول ؎ قسم دوم للعہ؎ پتہ:- ناظم جامعہ محمدیہ اوکاڑہ ضلع منٹگمری و (۲) مکتبہ سلفیہ شیش محل روڈ لاہور،

یہ کتاب مسلمانون کی دینی و اخلاقی اصلاح و تربیت اور اُن کی قومی و ملی تنظیم کے مقصد سے لکھی گئی ہے اور اس مین اس کے ذرائع و وسائل اور طریقے بتلائے گئے ہین، اور اس کا مفصل نقشہ و پروگرام پیش کیا گیا ہے اور اس کے مختلف پہلوون پر بڑی تفصیل سے بحث کی گئی ہے، جس کا اندازہ کتاب کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے، مگر اردو مین اس قسم کی کتابون اور پروگرامون کی کمی نہین ہے، اور اس موضوع پر اتنا لکھا جا چکا ہے، کہ اس کا کوئی رُخ اور کوئی پہلو بھی تشنہ باقی نہین ہے، مگر اصل سوال ان پر عمل کا ہے، مصنف نے ایک طویل پروگرام تو پیش کر دیا ہے، مگر یہ نہین بتلایا کہ اس عظیم الشان پروگرام پر عمل کی کیا شکل ہو گی اس قسم کی کوششون کا صحیح طریقہ تو یہ ہے کہ جماعت اسلامی اور مولانا الیاس رحؒ کی تبلیغی جماعت کی طرح اس کے لئے عملی کوشش کی جائے، ورنہ محض زبانی یا تحریری تعلیم و تلقین اور نقشہ و پروگرام بنا دینے سے کچھ حاصل نہین، مصنف نے جو کچھ لکھا ہے اس سے زیادہ ذخیرہ پہلے سے موجود ہے، اس کتاب کا سب سے بڑا عیب اس کی تطویل مملّ اور ژولیدگی بیان ہے مصنف کا انداز تحریر اتنا پیچیدہ، خشک، بے لطف اور طویل ہے کہ اس کتاب کا پڑھنا خود ایک بڑا مجاہدہ ہے، معلوم ہوتا ہے اُن کو تحریر کی مشق نہین ہے، اُن کے دماغ مین جو خیالات موجزن تھے، اُن کو وہ الفاظ و معنی، ربط و تسلسل، حسن تعبیر اور سلاست تحریر، کا لحاظ کئے بغیر بے تکان لکھتے چلے گئے، جس سے غریب پڑھنے والا سخت امتحان مین مبتلا ہو جاتا ہے، تبلیغ کے لئے بیان کی دلکشی ضروری ہے، تاہم ان خامیون کے باوجود کتاب فائدہ سے خالی نہین ہے، اور اس مین بہت سی مفید اور کام کی باتین ہین، اس لئے مصنف کا جذبہ دینی قابل قدر ہے، اور انشاء اللہ اُن کو اُن کے اخلاص و حسن نیت کا اجر ملے گا اور اس کتاب کے پڑھنے والے بھی مطالعہ کے مجاہدہ کے اجر سے محروم نہ رہین گے،

وضع اصطلاحات از مولوی وحید الدین سلیم مرحوم تقطیع بڑی ضخامت ۴۱۰ صفحات،
کاغذ، کتابت وطباعت، بہتر قیمت ۱۲ للعہ پتہ انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی

ہر زبان کی ترقی کے لئے اس مین نئے نئے الفاظ اور اصطلاحون کا اضافہ ضروری ہے، ہندوستان مین جدید علوم وفنون کی اشاعت کے بعد اردو مین ایسے سیکڑون الفاظ اور اصطلاحین رائج ہوگئی ہین، جن کا اس سے پہلے کوئی وجود نہین تھا، مگر اس قسم کے الفاظ اور اصطلاحون کو وضع کرنے کے لئے بڑے حسن مذاق اور سلیقہ کی ضرورت ہے، مولوی وحید الدین سلیم مرحوم مین اصطلاح سازی کا خاص سلیقہ تھا، چنانچہ انھون نے بہت سے نئے الفاظ بنا کر اردو مین رائج کر دیئے تھے، اور دار الترجمہ حیدرآباد کے تراجم کے سلسلہ مین اصطلاح سازی کے موضوع پر ایک مستقل کتاب وضع اصطلاحات کے نام لکھی تھی، جس مین اصطلاح سازی کے مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور اس کے اصول بتلائے گئے ہین، اردو چونکہ عربی، فارسی، اور ہندی سے مرکب ہے، اس لئے ان تمام زبانون کی خوبیان اس مین موجود ہین، اور دوسری زبانون کے مقابلہ مین اس مین اصطلاحات سازی بہت آسان ہے، اور اس کے ایک ایک لفظ سے سابقون لاحقون اور نیم سابقون اور نیم لاحقون کے ذریعہ بہت سے الفاظ اور اصطلاحات بنائی جاسکتی ہین، چنانچہ اس کتاب مین اس قسم کے الفاظ واصطلاحات کا بڑا ذخیرہ جمع کر دیا گیا ہے جو کسی لغت کی کتاب مین بھی نہین مل سکتا، اور اصطلاح سازی کے اصولون کو انگریزی اصطلاحون کے ترجمے مین برت کر بھی دکھایا گیا ہے، اس کتاب کا پہلا اڈیشن عرصہ ہوا شائع ہوا تھا، مگر اب نایاب تھا، اس لئے انجمن ترقی اردو پاکستان نے اس کا دوسرا اڈیشن شائع کیا ہے، یہ کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے بڑی مفید ہے، مگر افسوس ہے کہ ہندوستان کے لئے بیکار ہے، پاکستان کے لئے البتہ مفید اور کارآمد ہے۔

"م"